JUAN CARLOS OLIVARES PEDREÑO

LOS DIOSES DE LA HISPANIA CÉLTICA



REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

UNIVERSIDAD DE ALICANTE



JUAN CARLOS OLIVARES PEDREÑO

LOS DIOSES DE LA HISPANIA CÉLTICA

AH

15

LOS DIOSES DE LA HISPANIA CÉLTICA



OLIVARES PEDREÑO, Juan Carlos

Los dioses de la hispania céltica / por Juan Carlos Olivares Pedreño.– Madrid : Real Academia de la Historia : Universidad de Alicante, 2002. – 308 p. : il. ; 30 cm. – (Publicaciones del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de Historia. Bibliotheca de Archaeologica Hispana; 15 – Publicaciones de la Universidad de Alicante. Anejos de Lucentum; VII)

D.L.: A-578-2002 - ISBN: 84-95983-00-1

1.Religión primitiva-España-Hasta siglo V. I.Real Academia de la Historia (Madrid) II.Título III.Serie
299.16(460)".../04"

Esta obra forma parte del programa de colaboración de la REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA con las Fundaciones «BANCO BILBAO VIZCAYA ARGENTARIA», «RAMÓN ARECES» y CAJA MADRID»

Fundación BBVA





Ilustración de la cubierta: Inscripción rupestre de Cabeço das Fraguas (Foto Aramando Coelho Ferreira da Silva)

I.S.B.N.: 978-84-95983-00-8
Depósito Legal: A-578-2002
Fotocomposición:
Espagrafic - Alicante
Printed by Publidisa



BIBLIOTHECA ARCHAEOLOGICA HISPANA 15

LOS DIOSES
DE LA
HISPANIA CÉLTICA

por

JUAN CARLOS OLIVARES PEDREÑO

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA
UNIVERSIDAD DE ALICANTE
MADRID
2002

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

COMISIÓN DE ANTIGÜEDADES

PUBLICACIONES
DEL
GABINETE DE ANTIGÜEDADES

BIBLIOTHECA ARCHAEOLOGICA HISPANA

CONSEJO CIENTÍFICO

Este trabajo se ha publicado gracias a la Acción Especial BHA2001-4690-E: Catalogación y apertura a la investigación del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia

a Izaskun
y Lorena

ÍNDICE

PRÓLOGO

Cuando comenzamos nuestra investigación sobre las divinidades indígenas de Hispania, no sabíamos exactamente en qué medida era necesario a finales del siglo XX un estudio de este tipo. Dado lo sugerente del tema y la frecuencia con que aparecían artículos en revistas que sacaban a la luz nuevos altares votivos dedicados a deidades autóctonas, teníamos algunas dudas de que quedaran nuevos e interesantes campos de interpretación que no hubieran sido ya trillados.

Poco tiempo después de comenzar nuestro trabajo, nos encontramos con que la mayor parte de los estudios recientes se ocupaban de aspectos muy parciales de la religiosidad hispana, sobre alguna divinidad concreta, un nuevo teónimo o sobre determinados rituales, mientras que la obra general de referencia, en mayor medida para los investigadores extranjeros, seguía siendo Religiones Primitivas de Hispania *de J.M. Blázquez, publicada en 1962. Desde entonces, habían surgido nuevas inscripciones, lecturas revisadas de epígrafes ya conocidos e interpretaciones etimológicas actualizadas, pero no había sido realizado un estudio que abarcara, ordenara e interpretara toda la información disponible, si exceptuamos el trabajo de J. d'Encarnação,* Divindades indígenas sob o dominio romano em Portugal *y la síntesis de Marco "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", publicada en 1994. El investigador portugués, como reza el título de su obra, reunió todos los datos procedentes de su país, pero no abarcó la totalidad de la Península Ibérica. El estudio de Marco supone una aportación relevante a la historiografía sobre el tema pero, quizá por estar destinada a ser capítulo de un manual sobre religiones antiguas europeas, no incluyó la totalidad de la información disponible.*

Una vez habíamos tomado conciencia de que las posibilidades existentes pasaban por la recopilación y ordenación rigurosa de la información, comenzamos la elaboración de fichas de cada una de las inscripciones donde aparecían referencias a dioses indígenas hispanos, en las que íbamos incluyendo todas las aportaciones bibliográficas, tanto alusivas a la lectura de los epígrafes como al análisis lingüístico de los nombres y a la interpretación del significado religioso de las divinidades.

Paralelamente a esta recopilación de datos, el proceso de ordenación de los mismos consistía, en primer lugar, en la elaboración de mapas donde ubicábamos la procedencia de los epígrafes de cada uno de los dioses y, por otra parte, en la informatización de los datos. La primera labor nos ayudaría a observar claramente las coincidencias o divergencias entre los territorios de culto de las distintas divinidades y la segunda nos permitiría detectar relaciones entre contextos arqueológicos y paisajísticos donde habían aparecido las piezas, semejanzas de teónimos y epítetos, sexo y extracción social de los dedicantes de los monumentos, fórmulas votivas, causas de las ofrendas, iconografía asociada a las mismas, etc.

Con el objeto de no dejar pasar posibles elementos de comparación con la información disponible en otras provincias romanas del mundo céltico continental, realizamos la misma labor de recopilación de datos que habíamos efectuado sobre Hispania aunque, en este caso, eludimos la confección de fichas y sólo elaboramos bases de datos informatizadas. De este modo, podíamos tener una mayor seguridad de que nuestras apreciaciones no estaban lastradas por un desconocimiento de la información existente en los países del entorno de la Península Ibérica. Con este mismo objetivo, reunimos los principales estudios teóricos sobre religión céltica de la Galia, Germania y Britania romanas.

Por otra parte, nos propusimos extender nuestra investigación a los ciclos mitológicos irlandés y galés, con la intención de profundizar en las características religiosas de los dioses célticos y de obtener enseñanzas que nos pudieran servir para interpretar mejor el fenómeno religioso en Hispania. En buena medida, los frutos de este intento no fueron los esperados. Aunque hemos podido ajustar algunas interpretaciones sobre determinadas divinidades, la diferencia cronológica entre el momento de redacción de los textos mitológicos insulares y la época objeto de nuestro estudio nos llevó a la convicción de que la utilización intensiva de los datos procedentes de dichos textos era muy arriesgada y no aportaba, en muchos casos, más credibilidad a nuestras hipótesis.

Teniendo siempre claro que nuestras interpretaciones sobre los dioses hispanos debían, ante todo, ser comparadas con la información del contexto geográfico más inmediato, el occidente europeo, tuvimos en cuenta también las interpretaciones que se han efectuado sobre la estructura panteística y el carácter de las divinidades de otras religiones indoeuropeas, como la romana, griega, hitita o indo-irania de época védica. Todo ello nos permitiría contextualizar mejor nuestras ideas y, en algunos casos, comprobar la probabilidad de las teorías formuladas.

A pesar del amplio marco al que hemos sometido nuestra investigación, somos conscientes de que no podemos resolver la mayor parte de los enigmas que esconde la religión indígena de la Hispania antigua. La escasez de información hace que, en muchos casos, sólo podamos proponer hipótesis de trabajo que no podemos comprobar suficientemente. En otros casos, creemos haber marcado una dirección a seguir. Con todo, nuestra máxima esperanza es haber fijado un más correcto punto de partida que permita que las futuras investigaciones sobre la religión indígena de Hispania puedan ser insertadas en un marco teórico sólido y coherente.

Agradecimientos

El presente estudio es resultado de varios años de trabajo que culminaron en la presentación de nuestra Tesis Doctoral, defendida en la Universidad de Alicante a finales del año 2000. Esta investigación se realizó con el apoyo de una beca F.P.I. otorgada por el Ministerio de Educación y Cultura. Por otra parte, el presente texto debe mucho a la generosa colaboración de varias personas, sin cuya ayuda nos habría sido mucho más difícil llevar nuestro proyecto a su finalización.

En primer lugar, tuvimos que efectuar numerosas pesquisas sobre la información bibliográfica y epigráfica en Portugal, que deben mucho a la generosa colaboración que obtuvimos durante varias estancias en el Instituto de Arqueología de la Universidad de Coimbra. Nuestro agradecimiento es extensivo a todos los miembros de este Instituto y, particularmente, a su director, el Dr. Jorge Alarcão, y al Dr. José d'Encarnação quien, además de brindarnos informaciones concretas sobre diversos testimonios epigráficos, nos puso en contacto con los responsables de museos arqueológicos portugueses donde nos era necesario revisar y fotografiar algunas inscripciones. También nos brindó todo su apoyo el Dr. Antonio Pinto para conseguir títulos bibliográficos de difícil localización. No queremos dejar de constatar la ayuda que siempre nos ofreció el Dr. Jose Luis Madeira. Finalmente, hemos de recordar la absoluta competencia de Doña Milú, que nunca se resignó a que volviéramos a España sin toda la información bibliográfica que necesitábamos.

También queremos agradecer sinceramente la ayuda que nos fue prestada por los responsables de varios museos arqueológicos portugueses para la revisión de diversos epígrafes: Museo Monográfico de Conimbriga; Museo D. Diogo da Sousa, de Braga; Museo Martins Sarmento, de Guimarães; Museo Tavares Proença Junior, de Castelo Branco y, por último, Museo Santos Rocha, de Figueira da Foz.

Durante varios meses desarrollamos nuestro trabajo en el University College de Londres y en el Institut of Classical Studies de la Universidad de Londres, donde pudimos obtener la mayor parte de la bibliografía que necesitábamos sobre otras religiones indoeuropeas, así como trabajos de carácter local sobre divinidades célticas del occidente europeo. Para estos fines, obtuvimos siempre la máxima colaboración del Dr. Michael Crawford.

Tenemos que agradecer también la ayuda que nos fue prestada durante las citadas estancias en Portugal e Inglaterra, por varios compañeros que realizaban investigaciones paralelas, para la localización de trabajos bibliográficos y revisión de inscripciones: Raquel Gil Fernández, Mónica Martínez, Otilia Prado, Alvaro Jacobo y J.A. Mellado.

Algunas precisiones sobre la fiabilidad de determinadas inscripciones votivas hispanas nos fueron ofrecidas por el Dr. A.U. Stylow y la Dra. H. Gimeno en el Centro CIL de Alcalá de Henares. A ellos mostramos nuestra más sincera gratitud. Otras informaciones sobre lecturas de epígrafes concretos nos fueron brindadas por el Dr. Ramírez Sádaba y el Dr. J.C. Rivas.

También queremos agradecer sus enseñanzas al Dr. J. Untermann y al Dr. P. Le Roux quienes, al comienzo de nuestro trabajo, leyeron algunos de nuestros manuscritos y nos aportaron ideas que contribuyeron a colocar nuestra investigación en el camino correcto. También queremos mostrar una profunda gratitud al Dr. Almagro-Gorbea, quien nos hizo muy valiosas apreciaciones sobre la vinculación de las divinidades a las etnias hispanas que abrieron nuevas perspectivas a nuestros planteamientos.

No podemos olvidar la ayuda que nos prestaron, en diversos momentos de nuestra investigación, algunos miembros de las Areas de Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua de la Universidad de Alicante. En este sentido, el Dr. A. del Castillo nos hizo importantes apreciaciones sobre nuestros métodos de investigación que han dado un sustancial impulso a nuestro trabajo y, sin duda, han contribuido a mejorarlo. La Dra. González-Conde leyó parte del texto y nos ayudó a definir mejor algunas de nuestras argumentaciones. El Dr. Lorrio, con quien

debatimos continuamente distintos aspectos de nuestro tema de estudio, revisó algunas partes del manuscrito y siempre nos tuvo informados de las últimas investigaciones sobre el mundo céltico peninsular. A ellos mostramos nuestra más intensa gratitud.

También necesitamos la ayuda de otros miembros de nuestro departamento para asuntos relacionados con sus especialidades: Mª. D. Sánchez de Prado, M.F. Galiana y A. Pastor.

Agradecemos, asimismo, sus apreciaciones y aportaciones a los profesores que formaron parte del tribunal de nuestra Tesis Doctoral: en primer lugar, a los ya citados Dr. Arcadio del Castillo, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Alicante, y Dr. Martín Almagro-Gorbea, Catedrático de Prehistoria de la Universidad Complutense y también al Dr. Lorenzo Abad Casal, Catedrático de Arqueología de la Universidad de Alicante, al Dr. Jose María Blázquez Martínez, Catedrático Emérito de Historia Antigua de la Universidad Complutense y al Dr. Pere Pau Ripollés, Profesor Titular de Arqueología de la Universidad de Valencia.

La gratitud que sentimos hacia el director de nuestra Tesis Doctoral, el Dr. J.M. Abascal, nunca compensará su aportación a este estudio. A él debemos numerosas apreciaciones metodológicas, información sobre datos empíricos y consejos acerca de aspectos formales, además de una continua ayuda técnica y material. Todo ello mejoró, indudablemente, la calidad de nuestro trabajo. Pero su huella en él es difícil de determinar con precisión, puesto que toda nuestra formación en investigación histórica tiene su impronta. En este sentido, además de su apoyo directo al presente trabajo, su influencia está, seguramente, en cada página, en cada descripción y en cada argumentación. Por nuestra parte, sólo podíamos responder a su ayuda aplicando la mayor rigurosidad posible a la realización de este proyecto. Esperamos haberlo conseguido.

Finalmente, tengo que agradecer infinitamente a mi familia, especialmente a mi madre y a mi esposa, que este trabajo pudiera llegar a buen fin. Sin su apoyo y comprensión, ello no habría sido posible.

INTRODUCCIÓN

Se ha convertido en un tópico, a lo largo del presente siglo, la afirmación de que los datos referentes a las divinidades indígenas hispanas son extremadamente escasos, escuetos y confusos. Se ha incidido en que las fuentes casi exclusivas de conocimiento sobre la religión autóctona son epigráficas y en que la información procedente de la iconografía y los textos literarios es, prácticamente, inexistente. Estas afirmaciones tienen un gran fondo de verdad, más aún si comparamos los datos sobre Hispania con los existentes en el resto de la Europa occidental.

En el territorio ocupado por las antiguas provincias galas, germanas y en Britania se han registrado varios miles de inscripciones votivas que aluden a divinidades indígenas, en muchos casos asociadas a dioses romanos, haciendo posible un mayor acercamiento a la esencia religiosa de dichas deidades. Por otra parte, también existen centenares de representaciones iconográficas que traslucen algunas características de sus funciones y significado. Además, algunos autores antiguos, principalmente César y Lucano, hicieron breves observaciones sobre los dioses galos, que se han tomado como puntos de referencia para formular hipótesis sobre la estructura panteística de la religión celta.

Esto no es todo; como ya hemos avanzado, se han conservado diversos textos mitológicos en regiones célticas que nunca fueron romanizadas, como Irlanda y Gales. El Ciclo Mitológico Irlandés, escrito en prosa y en verso en el siglo XII, el Ciclo del Ulster y el Ciclo de Finn reúnen todo un conjunto de leyendas acumuladas durante los siglos previos a su redacción por escrito, donde se mezclan personajes humanos y divinos, algunos de los cuales están testimoniados como dioses célticos en inscripciones de época romana. También en los *Mabinogi* galeses aparecen historias donde los personajes son dioses célticos evemerizados.

Si hacemos un balance comparativo general tenemos, por tanto, que los datos sobre la religión hispana son de poca variedad. Sin embargo, un aspecto no suele ser tenido en cuenta: la información sobre los dioses hispanos, aunque escueta, está muy poco alterada desde todos los puntos de vista; es, por decirlo así, de gran pureza si nuestro fin inmediato es extraer la estructura del panteón indígena.

La religión romana ofrece un característico tipo de alteración del panteón original, que es observable también en otras culturas. A raíz de la evolución histórica que le llevó a convertirse en un imperio, el Estado romano fue aglutinando dioses de distintas procedencias, como los itálicos, los griegos y los orientales, en el seno de su propio mundo religioso. Ello tuvo como consecuencia la conformación progresiva de un panteón mucho más amplio del que Roma había tenido en origen. En algunos casos, es muy difícil discernir si una determinada divinidad corresponde al panteón primitivo de Roma o fue incorporada a raíz de procesos históricos posteriores. Este tipo de alteración no afectó del mismo modo a los pueblos indígenas de Hispania, puesto que los dioses que llegaron a partir de la conquista romana son fácilmente identificables y, por tanto, no impiden detectar la composición del panteón autóctono. Podríamos considerar, en este sentido, que la religión indígena de Hispania pasó por menos estadios evolutivos que la romana.

Pero la naturaleza de la información en Hispania también presenta, desde algunos puntos de vista, una mayor nitidez que la ofrecida por otros ámbitos célticos. En la Península Ibérica no parecen existir demasiadas transformaciones derivadas del desplazamiento masivo de poblaciones, por estar lejos de las fronteras del imperio, que sí se dan en Britania o en las provincias germanas, donde inmigrantes llegados de otras regiones dejaban testimonios de cultos que no eran originarios de esas zonas.

El caso de Britania es evidente por dos razones: en primer lugar, como demostró Bémont, existen numerosos teónimos, atestiguados tanto en la isla como en el continente, que no son autóctonos de Gran Bretaña, sino que fueron llevados allí por los ejércitos romanos. Las numerosas dedicaciones a las *Matres* halladas en la isla muestran una clara falta de originalidad y sus epítetos remiten a caracteres religiosos, topónimos o pueblos del interior del continente. Conocemos otros casos claros, como la ofrenda a *Mars Loucetius* y *Nemetona* de Bath, que son divinidades muy representadas epigráficamente en la región germana de los Tréviros[1]. Más llamativo es aún el hecho de que se registren teónimos en el territorio insular que, aunque no aparecen en otros ámbitos, son autóctonos del interior continental, como las *deae Alaisiagae*, *Mars Thingsus*, *Baudihillia* y *Friagabis*, *Burcanius*, *Vagdauercustis*, *Garmangabis*, *Harimella*, etc. Estas inscripciones están dedicadas por individuos cuya *origo* corresponde a Galia y Germania o por cuerpos de ejército reclutados en el continente[2].

En segundo lugar, se produce otra alteración que afecta también a las divinidades Britanas, ya que es en el entorno del muro de Hadriano donde está la máxima concentración de ofrendas votivas hechas a dioses indígenas insulares. Dada la acumulación en esa pequeña franja territorial de individuos procedentes de otras áreas de la isla, podemos presumir que a lo largo del muro se da una multiplicación de testimonios de dioses que tampoco son originarios de ese ámbito. Además, a esto se une el que, en esa zona, la influencia de los grupos de población romanos, que estaban muy acostumbrados a plasmar sus creencias religiosas en epígrafes, motivó que se elevaran muchos más altares dedicados a dioses britanos que en el resto del territorio insular, creando una descompensación territorial de la información que no responde a la realidad religiosa de Britania. Por tanto, cualquier consideración de esos datos, con el fin de establecer el panteón religioso, arrojaría numerosos errores y sería necesario aplicar diversos elementos correctores.

A lo largo del *limes* germánico ocurre algo parecido, derivado de las mismas causas que en Britania, puesto que también fue una región que aglutinó grupos de muy diversa procedencia. Pero en este ámbito se da, además de la afluencia de militares, otro hecho que supone una perturbación añadida de los datos sobre el esquema del panteón. Se trata de la existencia de ciudades de gran importancia estratégica y económica que fueron auténticos polos de atracción de poblaciones. Podemos citar algunos ejemplos: en Trier han sido hallados testimonios de 15 divinidades indígenas diferentes, que se elevan a más de veinte si contabilizamos toda su circunscripción territorial y también supera la quincena el número de dioses registrado en Colonia. De alguno de estos cultos se puede demostrar que son "transportados" desde otros lugares de las provincias galas y germanas.

Estas circunstancias históricas no se dan igual en Hispania. Sobre todo en el área lusitano-galaica, da la impresión que los testimonios reflejan, mucho más que en otros territorios, el área concreta donde cada uno de los cultos se llevaba a cabo en los momentos previos a la conquista romana. Además de que no hubo en la Península una afluencia tan masiva de soldados, como en las fronteras del imperio durante los siglos en que se realizaron las inscripciones votivas, tampoco existen grandes ciudades que fueran polos de atracción de gentes de lejano origen, que pudieran dejar testimonios de sus cultos en la ciudad de destino.

Finalmente, otro factor que puede descomponer la información, deriva de la interacción entre las religiones romana y autóctona. En las provincias galas y germanas, las innumerables fusiones de elementos entre dioses indígenas y romanos que se plasman en los monumentos escultóricos, y la alusión a deidades autóctonas con nombres romanos unidos a apelativos en las inscripciones, pueden también llevar a los investigadores a confundir varias divinidades indígenas en una sola o, por el contrario, a duplicar dioses. Estos fenómenos no son infrecuentes.

En Hispania, la vinculación entre dioses romanos e indígenas es menos intensa, lo que nos otorga menos información sobre el carácter de las divinidades. Pero, dada la existencia en la Península Ibérica de un gran número de testimonios de teónimos indígenas, muchos de ellos con un cierto grado de representación epigráfica, tenemos la posibilidad de definir con bastante exactitud los ámbitos de culto de cada dios, así como las coincidencias y divergencias territoriales entre varias divinidades. En muchas ocasiones, estos teónimos van acompañados de apelativos, lo que nos permite analizar más profundamente la vinculación de cada dios al territorio concreto donde era adorado.

En resumen, en Hispania utilizamos, ante todo, la epigrafía y tenemos la posibilidad de partir del estudio exclusivo de los teónimos indígenas no romanizados por lo que, aunque se reduce la cantidad de información, las conclusiones son de mayor claridad. Es por ello que creemos que la cantidad y la naturaleza de los datos hispanos nos permite calibrar la

1. Bémont, 1981, 80-82.
2. *Ibid.*, 84 ss.

estructura del panteón indígena en mayor medida que en otros territorios.

Con este objetivo, en la primera parte de nuestro trabajo intentaremos fijar, con la mayor exactitud posible, los territorios de culto de las distintas divinidades destacando aquellos ámbitos en los que coinciden testimonios de varias de ellas. En este sentido, no tendremos en cuenta, como punto de partida, las fronteras políticas actuales o las de época romana, a la hora de establecer demarcaciones territoriales, ni tampoco las zonas que eran ocupadas por cada uno de los *populi* indígenas hispanos, aunque en alguna ocasión éstas puedan coincidir con unidades territoriales desde el punto de vista teonímico.

El estudio, por separado, de cada una de las zonas, partirá de la coherencia que pueda detectarse en ellas desde el punto de vista estrictamente teonímico. La plasmación de los testimonios de divinidades será, en principio, relacionada con un ámbito territorial y no con grupos sociales y culturales concretos, habida cuenta de las grandes dificultades que existen a la hora de definir con precisión las zonas que ocupaban los distintos *populi*. Aunque somos conscientes de la gran importancia que tendría relacionar las divinidades con las sociedades que les rendían culto no nos es posible, por el momento, realizar esta labor de investigación con la profundidad que requiere, por lo que únicamente haremos al respecto unas consideraciones puntuales.

En un primer análisis, surge con bastante claridad una división de carácter religioso entre algunas regiones hispanas: en la franja lusitano-galaica aparece un grupo concreto de teónimos, muy representados epigráficamente, diferente al que se testimonia en las regiones central y oriental de la meseta norte. A divinidades como *Cosus*, *Bandua*, *Nauia*, *Reue*, *Arentius*, *Arentia*, *Quangeius*, *Trebaruna*, *Ataecina* o *Munidis*, se dedicaron numerosos altares votivos en el primer ámbito sin que, hasta el momento, se hayan registrado testimonios de ellas en la meseta septentrional. Aquí, las deidades más difundidas son las *Matres* y *Epona* que, aunque son también conocidas en el resto de la Europa occidental, no aparecen en el territorio lusitano-galaico.

Los testimonios de estas divinidades tampoco guardan una distribución equilibrada dentro de cada uno de los dos marcos territoriales citados. Así, podemos observar grupos de teónimos que aparecen en zonas muy concretas de estos ámbitos, conformando territorios con una definida personalidad en el aspecto teonímico. Los capítulos que forman la primera parte de nuestro estudio englobarán los datos referentes a cada una de estas regiones.

Ahora bien, el tratamiento de las inscripciones no tendrá el perfil de un catálogo epigráfico, por lo que no nos ocuparemos de muchas características de las piezas que suelen ser incluidas en este tipo de trabajos. No transcribiremos las inscripciones completas, excepto en los casos que sea necesario. Por otra parte, aunque las inscripciones son bastante numerosas y, además, realizaremos un análisis sobre la fiabilidad de las lecturas propuestas (principalmente de los teónimos y epítetos de los dioses), no haremos una separación estricta entre la crítica de dichas inscripciones y las hipótesis sobre ámbitos de culto, estructura del panteón religioso, etc. Por tanto, el análisis primario de la información en cada una de las regiones estará continuamente ligado a hipótesis teóricas parciales.

La segunda parte de nuestro estudio tendrá como objetivo establecer el perfil de cada una de las divinidades. Es en este punto cuando ya recurriremos a los datos extra-hispanos, puesto que dicha información es muy rica en lo que se refiere a las características de los dioses. Disponemos, para este fin, de numerosos monumentos en toda la Céltica europea con abundante iconografía, de las citadas vinculaciones entre dioses romanos y autóctonos en las inscripciones, de las fuentes literarias latinas y de los textos mitológicos irlandeses y galeses. También efectuaremos, como anunciamos anteriormente, comparaciones entre las divinidades de los Celtas y las de otras civilizaciones del tronco indoeuropeo.

El principal peligro de utilizar conjuntamente los textos mitológicos insulares con la información epigráfica e iconográfica de época romana es su distinta naturaleza, que puede llevar a importantes equívocos si sus datos se combinan sin una metodología correcta. Por ejemplo, no podemos atribuir el mismo nivel de fiabilidad a los teónimos citados en las inscripciones, que a los dioses que se mencionan en los textos mitológicos, puesto que estas compilaciones de leyendas y mitos se fueron forjando durante siglos y cabe pensar que contienen numerosas multiplicaciones de personajes o añadidos extemporáneos. Por otra parte, determinadas divinidades de los distintos pueblos indoeuropeos comparten características superficiales que no conllevan una semejanza de significado. Por ello, sólo compararemos elementos de orden estructural, que correspondan a lo más profundo y esencial del significado de dichas divinidades.

La legitimidad y la coherencia de estas comparaciones, las basamos en el presupuesto de que existieron determinados patrones comunes a los diversos pueblos indoeuropeos, de los cuales, los que más nos interesan son el esquema panteístico y, sobre todo, la tipología de algunas de las divinidades principales. Por supuesto, no nos adentraremos en la demostración de esta premisa: para ello nos remitimos a los

estudios de Dúmezil[3] y de autores que han aceptado y seguido en los últimos tiempos sus principales postulados, como representantes de la llamada "nueva mitología comparada"; por ejemplo, Sergent[4], Littleton[5], Larson[6] o Vereno[7]. Las investigaciones de muchos autores opuestos a las tesis dumezilianas, como Kuiper[8], Lincoln[9], Oosten[10], Brough[11], Frye[12] y Belier[13], no nos han hecho desistir de la utilización de este método comparativo, ya que ni siquiera todos ellos están en total desacuerdo con el mismo.

3. Fundamentalmente, en lo referente a su teoría de la estructura teológica y mitológica trifuncional de los pueblos indoeuropeos, basada en la definición de una primera función centrada en la soberanía y la supremacía mágico-religiosa, una segunda función basada en la fuerza física que encuentra su más evidente plasmación en la guerra y una tercera función que abarca un mayor ámbito conceptual, la fecundidad, la agricultura, la economía y la salud. A lo largo de nuestro estudio pondremos de relieve las distintas aportaciones de Dumézil a cada tema concreto.
4. Sergent, 1995, 328 ss.
5. La valoración de Littleton (1982, 235) sobre las tesis de Dumézil, desde un punto de vista antropológico, es altamente positiva, aún teniendo en cuenta sus errores, etimologías fallidas y malinterpretaciones. Considera correctas las principales teorías del autor francés y ensalza todo el conjunto de su obra, tan criticada por muchos de sus opositores: "*The confrontation of Dumézil by his critics is as old as the history of scholarship itself. Its the opposition between the generalist and the specialist; its the opposition between those who become so enmeshed in a web of particulars that they shun the making or accepting of broad generalizations. Both types of scholar are, of course, necessary, especially in the search for new knowledge... Without the Georges Dumézil's, there would be little new knowledge, and therefore little need of the specialists*".
6. Larson (1974, 11) se instala en semejantes argumentaciones que Scott Littleton para defender los métodos dumezilianos, justificando la progresiva reformulación de sus ideas originales.
7. Vereno (1974, 182 ss.) se posiciona en contra de los autores que consideran que el esquema de Dumézil es estático y que divide las sociedades entre las que encajan en él y las que no lo hacen. En este sentido, considera que la estructura tripartita dumeziliana contiene elementos de variabilidad que permiten aceptar evoluciones y cambios que no alteran la interpretación general.
8. Kuiper, 1961, 35-36. Según este autor, las tesis de Dumézil fallan por su base, puesto que restringe sus investigaciones exclusivamente al estudio del sistema trifuncional. Esta rígida base tiene el riesgo de malinterpretar las dinámicas intrínsecas de cada una de las mitologías a causa de la prematura aplicación de conceptos ajenos a ellas.
9. Lincoln, 1991, XVI-XVII. Este autor sigue las tesis de Grottanelli en el sentido de que unos mitos comunes no derivan de un lenguaje y un origen común sino, en todo caso, de estructuras sociales y situaciones históricas comunes. En este sentido, lo más apropiado sería investigar la naturaleza de este tipo de relaciones y, por otra parte, los procesos histórico-sociales de los distintos pueblos indoeuropeos.
10. Oosten (1985, 17-20) critica algunas de las conclusiones de Dumézil. Para él, los dioses de carácter sacerdotal, a los que Dumézil otorga también un papel sobrerano, no tienen este carácter. En este sentido, cita al dios indo-iranio *Agni* que, apareciendo claramente como un sacerdote sacrificial, no es soberano. De mayor importancia es otra objección de Oosten: para él, los dioses soberanos, los dioses guerreros y los relacionados con la fertilidad no constituyen categorías separadas en el panteón. Esto se desprende del hecho de que, por ejemplo, *Indra*, *Odin* y Zeus son dioses soberanos y guerreros o de que *Indra*, Marte y *Thor* son, a la vez, guerreros y dioses de la fertilidad. En resumen, los dioses indo-europeos son figuras complejas que no se pueden reducir a una sóla función. Además, Oosten critica la vinculación que había propuesto Dumézil entre la estructura tripartita de la religión y la estructura social de los pueblos indo-europeos aunque, en realidad, esta relación ya la había desechado el autor francés algún tiempo antes. También Dumézil había considerado la complejidad de los dioses indo-europeos que echa de menos Oosten, pero su tesis consistía en que la esencia más profunda de cada divinidad se vinculaba a una función concreta, sin perjuicio de que tuvieran características enmarcables en otros ámbitos funcionales.
11. Brough (1959, 72 ss.) hace un estudio de la estructura panteística de la religión hebrea para demostrar que también podría someterse a un patrón trifuncional. Con ello, propone que la metodología y las conclusiones de Dumézil son incorrectas, por ser aplicables a diversas religiones no indo-europeas.
12. Frye (1960, 166 ss.) centra sus críticas en la interpretación del *Avesta* por Dumézil, afirmando que éste aplicaba en su estudio de los textos posiciones preconcebidas que determinaban el resultado.
13. Belier (1991, 228) insiste, ante todo, en la falta de coherencia interna de las propuestas de Dumézil, dejando a un lado la contrastación de su tesis con la información objetiva. Sus dos críticas fundamentales son la elasticidad de la teoría que, para él podría ser aplicada a un amplio espectro de datos y, en segundo lugar, la distorsión de la propia información. Ambas cuestiones, para Belier, se retroalimentan para construir una teoría aparentemente sólida, pero sin suficientes fundamentos.

I

LA ESTRUCTURA DEL PANTEÓN INDÍGENA EN HISPANIA

1

LA ORDENACIÓN DE LOS DATOS SOBRE DIVINIDADES INDÍGENAS EN HISPANIA

Los registros iconográficos en Hispania son muy escasos y de difícil interpretación; las identificaciones entre divinidades indígenas y romanas en los textos literarios o los epígrafes son, como ya hemos afirmado, muy poco numerosas y, finalmente, los contextos arqueológicos donde fueron hallados los testimonios no están, en general, claramente definidos. Como consecuencia de este reducido marco de investigación, durante mucho tiempo han sido los análisis de carácter etimológico la principal base sobre la que se sustentaban los estudios dedicados a la religión indígena y este enfoque metodológico ha tenido unas consecuencias directas en las distintas ordenaciones de la información que los investigadores han llevado a cabo.

Los problemas de partir de un estudio etimológico de los teónimos hispanos para averiguar la significación religiosa de las divinidades han sido constatados por diversos autores que, en general, inciden en la naturaleza confusa y fantástica de la mitología[14] o en que el nombre no refleja necesariamente la función del dios y, en cualquier caso, nunca define totalmente su esencia[15].

Por otra parte, el método de clasificación de los testimonios ha tenido una influencia directa y profunda en las interpretaciones generales que se han formulado sobre el carácter de la religión indígena hispana. Por ello, antes de acometer otras discusiones, es necesario hacer un breve análisis de las distintas aportaciones historiográficas hechas a este respecto durante el siglo XX.

En las páginas que siguen haremos un balance de la situación y de los diferentes puntos de vista, teniendo en cuenta que el volumen de las publicaciones ha crecido de forma importante en las últimas décadas.

14. Vendryes, 1948, 254.
15. Dumézil, 1999, 218; Marco, 1993, 482.

La clasificación de los datos epigráficos hispanos.

Vasconcelos fue el primer investigador que acometió el estudio de la religión indígena en Lusitania de un modo amplio y profundo, pero no ofreció una ordenación sistemática de los datos, sin duda por la confusión que los mismos ofrecían en su época. Muchas inscripciones estaban mal leídas o interpretadas, y no existían investigaciones previas que hubieran forjado una suficiente base sobre la que sustentar hipótesis fiables.

Los criterios que tuvo en cuenta para clasificar las invocaciones a dioses fueron variados: principalmente etimológicos, pero también se fijaba en los contextos donde habían aparecido las piezas o en registros iconográficos. De este modo, Vasconcelos clasificó algunas menciones como referidas a "divinidades de las montañas"[16]; otras las adjudicó a dioses "acuáticos", entre los que diferenciaba los de los ríos, de las fuentes o de las aguas termales[17]; por otra parte, caracterizaba unas divinidades como guerreras y a otras las definía como de carácter incierto. Finalmente, tenía en cuenta todas las menciones a Genios, Lares, Ninfas o a Tutela cuando iban acompañadas de un sobrenombre indígena.

Toutain siguió, prácticamente, los mismos criterios que Vasconcelos al ordenar los testimonios de religiosidad indígena sin hacer ninguna aportación relevante. El carácter de esta clasificación lo planteaba el autor de modo explícito: "*Nous étudierons successivement: les divinités dont le culte fut très populaire dans la région ou leur sanctuaire se trouvait ou répandu en plusieurs lieux; les divinités dont l´origine celtique n´est point contestable; les divinités locales des hauts*

16. Vasconcelos, 1905, 108.
17. *Ibid.*, 234-236, 263 y 275 respectivamente.

lieux de toute espèce, montagnes, promontoires, rochers isolés ou remarquables; les divinités locales des eaux, fleuves, sources, etc.; les génies individuels, domestiques, municipaux, enfin les divinités dont le nom seul nous est connu et dont la physionomie reste pour nous indécise ou obscure"[18].

El investigador francés, aún reconociendo sus límites, establecía una justificación a esta clasificación de los datos: "*Sans doute cette répartition en laisse pas d´être arbitraire... Mais, si nous en voulons pas nous borner à une pure et simple énumération, force nous est d´introduire un peu d´ordre parmi ces multiples divinités*"[19]. Según Toutain, ya que muchos de los nombres de divinidades eran de ríos o montañas y, en general, personificaban elementos físicos de la naturaleza, como roquedos, promontorios, fuentes, cursos de agua, etc., se podía adjudicar un carácter local a la religión indígena hispana[20]. De hecho, este autor llegaba a contabilizar 130 divinidades[21].

Las clasificaciones planteadas por Vasconcelos y Toutain tenían algunos problemas de partida. En primer lugar, la adscripción de una divinidad a cualquiera de las divisiones establecidas por ambos no excluía su pertenencia a otra diferente. Algunos dioses podían, por tanto, estar incluidos en varios de sus apartados. Por otra parte, estas clasificaciones sólo podían ser llevadas a cabo una vez conocido el significado religioso de las divinidades, lo que planteaba serios obstáculos dado el escaso conocimiento existente en aquellos momentos, y aún hoy, sobre este aspecto. A la ordenación de muchas de las divinidades en algunos de sus capítulos como, por ejemplo, el de "divinidades de las aguas" se podía plantear numerosas objeciones. Además de la falta de criterios estructurales objetivos, estas clasificaciones eran, a nuestro juicio, escasamente útiles, puesto que no contribuían claramente a dar coherencia teórica al panteón religioso indígena peninsular.

López Cuevillas[22] también tomó conciencia de la necesidad de estructurar ordenadamente los datos disponibles sobre las divinidades hispanas y, como Toutain, era sabedor de los problemas que esta labor conllevaba: "*y aunque nos limitemos a ordenar las noticias de que disponemos, estas noticias han de parecer vacías, ya que muchas veces los nombres de divinidades no son más que nombres..., y aún habremos de exponernos a clasificar erróneamente, llevando quizá a apartados distintos aspectos diferentes de un mismo numen*". Su clasificación mostraba a las claras la falta de certezas existentes en la década de los cincuenta[23] y, además, tenía algunos problemas inherentes, si cabe, en mayor medida que las ofrecidas por Vasconcelos y Toutain, puesto que los datos conocidos no se habían incrementado lo suficiente como para que los enfoques hubieran dado un salto cualitativo y, sin embargo, el sistema de López Cuevillas pretendía ser mucho más detallado que los anteriores.

En primer lugar, mantenía el principal obstáculo: para ubicar los testimonios por funciones había que conocer, previamente, el carácter de la divinidad. Además, como ocurría con los sistemas de los autores citados anteriormente, la tipificación de determinados dioses como, por ejemplo, "de las peñas" o "de los bosques y de las plantas" conllevaba demasiados problemas teóricos, al no estar suficientemente demostrada.

El mérito principal de la magna obra de Blázquez tampoco fue la clasificación de los testimonios, sino el estudio concreto de todas y cada una de las piezas epigráficas conocidas hasta ese momento y la enorme aportación que llevó a cabo de datos e hipótesis sobre las mismas, lo que convirtió su trabajo en imprescindible, incluso para los investigadores actuales. Su ordenación de los nombres de divinidades siguió, sin embargo, las pautas básicas de los investigadores anteriores.

Los grupos que estableció Blázquez eran variados[24]: *dioses asimilados a Tutela, de la vegetación, dioses cuyo nombre es un topónimo, solares, protectores del ganado, con cuernos, relacionados con el oso, de la fecundidad, de los caminos, con carácter de bienhechores, de la guerra, deidades diversas* (principalmente Lares y Genios con epíteto indígena)*, funerarias, acuáticas y de carácter desconocido.* Parece evidente que esta clasificación adolecía de todos los problemas, ya citados, característicos de esta metodología[25].

Para Blázquez, las fuentes epigráficas habían sacado a la luz "los nombres de casi 200 divinidades indígenas"[26]. Sin embargo, admitía que un mismo dios pudiera haber recibido diversos nombres dentro de la Península Ibérica. Por otra parte, también opinaba que el carácter de los dioses era el mismo que el de las divinidades galas, aunque sus nombres fueran diferentes[27]. Estas afirmaciones parecían constatar, de modo implícito, que cuando contabilizaba los 200 nombres de dioses, Blázquez se refería a los teónimos y no a las divinidades. Sin embargo, consideraba que también existía un gran número de dioses, puesto que adjudicaba a las sociedades indígenas de la Península un "gran politeísmo unido a un fuerte animismo"[28].

Consciente, quizá, de los obstáculos que planteaba caracterizar las denominaciones desde un punto de

18. Toutain, 1967, t. III, 127.
19. *Ibid.* 127-128.
20. *Ibid.*, 123.
21. *Ibid.*, 127
22. López Cuevillas, 1989, 200.
23. *Ibid. loc.cit.*
24. Blázquez, 1962.
25. Lambrino, 1965, 236.
26. Blázquez, 1962, 224.
27. *Ibid.*, 226.
28. *Ibid.*, 224-225.

vista teológico, Encarnação llevó a cabo un estudio en el que ordenaba todas las menciones a divinidades indígenas localizadas en territorio portugués alfabéticamente, poniendo el acento en la obtención de una lectura correcta de las piezas que forjara unas bases más sólidas de partida para ulteriores estudios[29].

Las distintas clasificaciones vistas hasta aquí no eran contribuciones parciales que tenían por fin último la elaboración del panteón de divinidades indígenas hispanas, sino que pretendían caracterizar las divinidades y conformar de modo directo la estructura del mismo. El resultado fue, en general, la atribución de un carácter local a la religión indígena y, en ocasiones, la consideración de que cada pequeño grupo de población tenía sus propios y exclusivos dioses que podían ser diferentes a los de las comunidades vecinas. Este fenómeno no afectó únicamente al estudio de la religión hispana. Según Mac Cana, las exageraciones sobre los aspectos anárquicos de la religión céltica de la Europa continental e insular contribuyó a obscurecer más que a iluminar la estructura esencial de esta religión[30]. Sin duda, las pretensiones de los distintos investigadores, bastante optimistas ante las conclusiones de los estudios etimológicos de los teónimos, iban muy por delante de lo que los datos disponibles permitían.

La década de los setenta iba a marcar un punto de inflexión en la interpretación de los testimonios de divinidades indígenas hispanas. En 1973, Rivas[31] llevaba a cabo una nueva clasificación cuyo criterio básico era la forma o composición, tal como aparecía en el epígrafe, de la invocación a la divinidad. En ella, dividía las menciones en tres tipos: categorías religiosas, teónimos y epítetos alusivos a los mismos.

El problema de la ordenación llevada a cabo por Rivas era, como él mismo admitió algunos años más tarde[32], que no se realizó teniendo en cuenta unos objetivos claros. Por ello, algunas de sus divisiones o subdivisiones podían ser de muy escasa utilidad dependiendo de cual fuera su aplicación práctica. Desde el punto de vista de la sistematización del panteón religioso indígena no tenía demasiada utilidad, por ejemplo, que una dedicación a un dios sin que el teónimo fuera precedido por la categoría *deo* y otra donde constara el mismo teónimo precedido por esa categoría, fueran ubicadas en apartados diferentes. De hecho, la plasmación de las categorías *deo/dea* precediendo a teónimos indígenas en las inscripciones pierde gran parte de su importancia cuando acompaña a teónimos seguros cuyo género es ya suficientemente conocido. Otros criterios poco relevantes eran la diferenciación de teónimos bien testimoniados con epítetos enlazados de los que estaban separados del apelativo o la distinción entre los epítetos que precedían al teónimo y los que lo sucedían.

Sin embargo, a pesar de estas limitaciones y de que Rivas no pretendía llegar a conclusiones más profundas, su sistematización tuvo algunos elementos novedosos y de gran importancia. Por primera vez evitaba clasificar los testimonios utilizando como criterio la naturaleza de la divinidad en cuestión, habida cuenta de las inseguridades que ello reportaría, y utilizaba una normas mucho más empíricas y menos sujetas a discusión.

En consecuencia, Rivas clasificó separadamente los teónimos de los epítetos, lo que suponía un avance teórico absolutamente necesario e inevitable para cualquier intento de comprensión de la estructura del panteón religioso indígena. Este trabajo que, sin embargo, ha pasado un tanto desapercibido, puede ser considerado un hito a pesar de sus escasas pretensiones de partida, puesto que sentó la base sobre la que era posible comenzar a perfilar, de forma inductiva, la estructura panteística y el carácter de la religión indígena hispana.

Una vez establecido este nuevo enfoque en la ordenación de los datos, quedaba el camino abierto a que otros estudiosos llevaran a cabo el trabajo de simplificación y perfeccionamiento metodológico. El principal investigador que avanzó en el camino iniciado por Rivas fue Untermann en 1980, aunque su trabajo se publicó en 1985. El investigador alemán, después de efectuar una crítica muy rigurosa en la selección de los datos, agrupó éstos en cinco apartados, que denominó del siguiente modo[33]: 1º) *invocaciones bimembres*, 2º) *invocaciones bimembres o trimembres, cuyas primeras constituyentes ocurren más que tres veces*, 3º) *teónimos sin epítetos indígenas*, 4º) *epítetos sin teónimos*, 5º) *invocaciones compuestas de un apelativo o nombre latino y un teónimo o epíteto indígena*.

Las principales aportaciones del planteamiento de Untermann con respecto al anterior era la simplificación de la clasificación mediante la eliminación de grupos innecesarios que aportaban algunas incoherencias al sistema y la fijación de los criterios para tipificar las menciones como teónimos o epítetos. Además, este autor llevaba su método hasta las últimas consecuencias, mediante la confección de listas de los testimonios encuadrados en cada uno de los grupos.

La única objeción que podríamos plantear a este modelo estaría en la indefinición de los testimonios incluidos en el grupo 5º, donde se ubicaban conjuntamente los teónimos y los epítetos que son precedidos por un apelativo o nombre latino. Dada la importancia de la diferenciación entre epítetos y teónimos, clara-

29. Encarnação, 1975.
30. Mac Cana, 1983, 22.
31. Rivas, 1973, 69-73.
32. Rivas, 1993, 60.
33. Untermann, 1985, 343-363. Esta clasificación era aceptada posteriormente por J. de Hoz (1986, 35).

mente plasmada en los sistemas de Rivas y Untermann y tan importante para la conformación del panteón religioso, epítetos y teónimos deberían haber sido clasificados, a nuestro juicio, por separado fueran precedidos o no de categorías religiosas latinas. Además, también englobaba en ese mismo grupo las invocaciones a dioses romanos con epíteto indígena, lo que incrementaba la diversidad interna de ese conjunto.

Con todo, los dos estudios analizados supusieron una necesaria alternativa a los planteamientos metodológicos que habían imperado en la investigación de la religión indígena hispana hasta la década de los sesenta y que habían tenido su máxima expresión en las trascendentales obras de Vasconcelos y Blázquez. Desde la publicación de los trabajos de Rivas y Untermann, cualquier intento de avanzar en el conocimiento de lo que fue el panteón indígena hispano habría de tener en consideración, desde nuestro punto de vista, una caracterización de los datos más o menos similar a las aportadas por estos autores.

El rasgo esencial era que, como punto de partida a cualquier análisis etimológico de una mención a la divinidad existente en un epígrafe, habría que efectuar una lectura e interpretación rigurosa de la inscripción y, posteriormente, establecer el carácter de dicha mención; es decir, si se trataba del nombre de la divinidad o de un apelativo y, si fuera posible, el tipo de apelativo. Posteriormente, las conclusiones de un estudio etimológico habrían de ser comprobadas por factores independientes[34]al propio significado del nombre.

Tranoy estableció, en su estudio sobre la *Gallaecia* romana, dos niveles previos de clasificación: las divinidades con nombre indígena y, por otra parte, las menciones de divinidades clásicas con apelativos indígenas[35]. Sin embargo, dentro de estos dos grupos primarios clasificaba los testimonios según las divisiones conventuales y, dentro de cada una de ellas, los ordenaba alfabéticamente. Con todo, la obra de Tranoy es de gran utilidad, ya que critica las lecturas de las piezas ofrecidas por todos los autores anteriores a él y analiza todos los datos que permiten definir el contenido semántico de cada una de las denominaciones, como el contexto arqueológico donde habían aparecido las piezas, la relación de las divinidades citadas con el territorio donde eran adoradas, la procedencia geográfica y social de los dedicantes, etc.

Nuestra clasificación de los testimonios toma como punto de partida las realizadas por Rivas y Untermann, aunque nos ha parecido necesario hacer algunas variaciones, en función de los objetivos de nuestro trabajo. Hemos diferenciado, en primer lugar, los testimonios donde aparecen teónimos romanos acompañados de epítetos indígenas de aquellas invocaciones netamente autóctonas, como ya realizó Tranoy. Los testimonios referentes a Lares, Ninfas o Genios, además de que definen en buena medida el carácter de la divinidad a la que se hace el voto, no aparecen junto a teónimos sino que acompañan, por lo que sabemos hasta el momento, únicamente a epítetos. Desde este punto de vista, lo más relevante es separar estas menciones entre sí y, además, de aquellas en que sólo aparece un apelativo autóctono, sin ser precedido por una de dichas categorías.

Entre los testimonios netamente indígenas hemos incluido aquellos en los que aparecen los términos latinos *deus/a* o *dominus/a* precediendo a la denominación indígena por una razón de utilidad, puesto que dichos términos aparecen frecuentemente acompañando tanto a epítetos como a teónimos, por lo que el agrupamiento de todas las menciones de este tipo generaría cierta confusión y, por otra parte, no aportaría consecuencias positivas de alguna relevancia. Por tanto, la cita en una inscripción de los términos *deus/a* y *dominus/a* no la hemos tenido en cuenta como criterio de clasificación; de este modo, cuando acompañan a un teónimo los hemos incluido entre los teónimos indígenas y cuando se ha citado junto a un apelativo, lo hemos considerado como un epíteto indígena sin más.

En segundo lugar, hemos separado las dedicaciones a divinidades masculinas y femeninas. Dada la confusión causada por el gran número de nombres y apelativos citados en las inscripciones, una separación de los testimonios que tenga como criterio el género de la deidad no plantea excesivos problemas y aporta una mayor claridad desde el punto de vista panteístico.

Finalmente, hemos agrupado determinados testimonios donde aparece sólo un apelativo como si apareciera también su teónimo, cuando es conocido por otras inscripciones que dicho apelativo siempre va asociado a ese teónimo. Por ejemplo, tenemos constatados varios altares dedicados a *Bandua* con el epíteto *Vordeaeco* o *Vorteaeceo* sin que este apelativo acompañe en algún caso a otro dios; por tanto, otras dedicaciones donde sólo consta ese epíteto, las consideramos como testimonios del dios *Bandua*.

Teniendo en cuenta todas estas premisas, nuestra ordenación de los datos epigráficos alusivos a dioses indígenas se podría resumir en el esquema siguiente:

1) denominaciones romano-indígenas.
   a) teónimos romanos acompañados de epíteto indígena
      a.1) masculinos
      a.2) femeninos
   b) categorías religiosas romanas acompañadas de epíteto indígena.
      b.1) Lares
      b.2) Genios
      b.3) Ninfas
      b.4) Tutela

34. Untermann, *ibid.*, 356.
35. Tranoy, 1981, 264 ss.

2) denominaciones plenamente indígenas o acompañadas de *deus/a* o *dominuso/a.*
   a) masculinas
      a.1) teónimos o epítetos cuyo teónimo es conocido.
      a.2) epítetos de teónimo desconocido.
      a.3) indeterminados.
   b) femeninas.
      b.1) teónimos o epítetos cuyo teónimo es conocido.
      b.2) epítetos de teónimo desconocido.
      b.3) indeterminados

3) denominaciones dudosas.
   a) con fotografía publicada o estudiables en la actualidad
      a.1) de dudosa lectura.
      a.2) de dudosa interpretación.
   b) sin fotografía, desaparecidas y de escasa fiabilidad.

DIFUSIÓN TERRITORIAL DE LOS TEÓNIMOS.

Después de haber establecido el tipo de datos con el que es posible trabajar con el fin de conformar la estructura del panteón religioso, es necesario hacer otras precisiones. En primer lugar, ofrecer una lista continua de todas esas divinidades puede llevarnos a la confusión de considerar que los pueblos que habitaban la Península Ibérica adoraban a cerca de una veintena de dioses, cuando lo cierto es que algunas de estas divinidades no eran, en absoluto, veneradas en determinados ámbitos del territorio en cuestión. Existen, al respecto, numerosos ejemplos: no hay inscripciones de *Arentius* o *Quangeius* al norte del Duero, existiendo numerosos ejemplos al sur de este río; por el contrario, tampoco existen altares dedicados a *Lugus* o *Aernus* al Sur del Duero, estando estos dioses bien representados al norte del mismo río.

En resumen, muchos de esos teónimos, incluso algunos de los muy testimoniados, no coinciden entre sí en ámbito territorial alguno y, por otra parte, algunos de ellos sólo están representados en una región muy concreta del territorio peninsular. Por tanto, después de haber obtenido una primera clasificación tipológica de las menciones en aras de una mayor claridad, hemos de llevar a cabo una nueva ordenación que tenga en cuenta criterios territoriales.

En este sentido, hemos de citar una idea formulada por De Hoz que, en nuestra opinión, es muy útil al objetivo de estructurar el panteón religioso. Este autor proponía tener en cuenta como criterios, a la hora de clasificar las dedicaciones, los siguientes: "... *la extensión mayor o menor del culto a las divinidades en cuestión, es decir, si aparecen mencionadas una o más veces, en un único lugar o en varios, y en este último caso si esos lugares están restringidos a un territorio limitado o se reparten por zonas más amplias*"[36].

Marco ha ofrecido recientemente una clasificación de este carácter, teniendo en cuenta la geografía cultual de los dioses, estableciendo cuatro grupos[37]: 1) *divinidades atestiguadas en otras zonas de la Céltica antigua*; 2) *dioses venerados en otras zonas de la Península que no se corresponden estrictamente con el ámbito indoeuropeo*; 3) *divinidades características del ámbito galaico-lusitano*; 4) *dioses de culto local o restringido a una pequeña región*. Sin embargo, este esquema plantea algunos problemas de importancia. En primer lugar, aunque Marco cita en la misma obra los criterios clasificatorios de Untermann, no lleva a cabo una clasificación previa que tenga en cuenta los tipos de denominación en las piezas, por lo que incluye algunas menciones de apelativos y teónimos conjuntamente. En segundo lugar, como en otras clasificaciones citadas, algunos grupos no son excluyentes entre sí como el nº 2 ó 3 con el nº 4. Finalmente, este autor clasifica las deidades locales junto a las que eran adoradas en una "pequeña región", sin definir exactamente este concepto.

De acuerdo con los planteamientos que Alarcão propuso para las divinidades de la Beira Baixa portuguesa[38], en un estudio en que el autor intentaba marcar distancias con lo que llamaba "*perspectivas diccionaristas*" del estudio de las divinidades indígenas, una caracterización de los teónimos lusitano-galaicos desde un punto de vista territorial ha de considerar los siguientes grupos:

a) teónimos locales. Se trataría de aquellos que, sean conocidos por uno o varios testimonios, son constatados en un sólo enclave.

b) teónimos supra-locales o regionales. Se trataría de aquellos cuyos testimonios exceden de una localidad, si bien no rebasan una parte concreta y determinada del territorio hispano.

c) teónimos supra-regionales. Serían aquellos que se constatan en gran parte o en todo el territorio hispano, siempre rebasando el ámbito de varios *populi*.

Esta clasificación nos permite profundizar más en nuestras hipótesis, estableciendo una muy importante premisa: algunas de las divinidades regionales mencionadas como, por ejemplo, *Arentius* o *Quangeius*, podrían ser conocidas en el resto del territorio lusitano-galaico con otra denominación[39]. Si esta hipótesis

36. De Hoz, 1986, 36.
37. Marco, 1994, 324.
38. Alarcão, 1990b, 146-154.
39. Esta idea fue planteada por J.C. Bermejo, 1978, 36. Mac Cana establecía las mismas conclusiones teniendo en cuenta los datos de la Europa central y de los textos mitológicos insulares: "*In fact we know that a multiplicity of deities, and insular Celtic tradition provides many instances of important deities known by several different names. And while it is clear beyond question that the Celts placed strong enphasis upon the local*

es correcta, hemos de concluir que el número de divinidades veneradas habría de ser inferior al de teónimos constatados y que, por tanto, el panteón religioso indígena de Hispania no surge directamente de la consideración del número total de teónimos conocidos en ella.

Por consiguiente, podemos formular la teoría según la cual dicho panteón ha de ser conformado partiendo de cada una de las regiones en las que se observa la coincidencia de un grupo concreto de teónimos; es decir, donde existen testimonios que hacen vislumbrar una cierta unidad teonímica en esa área y, a su vez, se detectan diferencias en ésta con respecto a otros territorios. Sólo en una unidad territorial de este tipo podríamos asegurar que dos teónimos diferentes corresponderían a dos divinidades distintas como, por citar los ya mencionados, *Arentius* y *Quangeius*. Esto no se podría afirmar con seguridad, sin embargo, en referencia a teónimos conocidos en dos regiones distintas como, por ejemplo, *Arentius* y *Lugus*, aun estando ambos testimoniados en el ámbito lusitano-galaico, puesto que podría ser un mismo dios que conocido con distinto nombre en la región de *Egitania* y en el norte de *Gallaecia* respectivamente.

En cuanto a los dioses hispanos somos de la opinión, sin embargo, que estas ecuaciones sólo alcanzan suficientes probabilidades de ser correctas si se efectúan entre teónimos supra-locales cuyo culto tenía una cierta solidez en una región, ya que hemos de contar con la posibilidad de que una divinidad muy extendida fuera conocida con un nombre en la mayor parte del territorio sin perjuicio de que, de modo excepcional, fuera aludida con otro teónimo en un enclave concreto de esa misma región. Este es, desde nuestro punto de vista, el punto de partida más sólido y operativo para abordar el estudio de las divinidades indígenas desde un punto de vista panteístico, puesto que un análisis diferenciado de cada uno de estos territorios internamente coherentes, desde el punto de vista teonímico, supone el mayor ajuste posible entre los teónimos conocidos y el panteón religioso.

El estudio de grupos de divinidades coexistentes tiene un sentido aún más profundo, que fue correctamente tenido en cuenta por Dumézil en el conjunto de sus investigaciones sobre las religiones indoeuropeas: "*El estudio partió en toda circunstancia de la consideración de los hechos más exteriores: agrupaciones de divinidades, simetrías, jerarquías, frecuencias relativas, afinidades, antagonismos; el estudio interno de cada tipo divino no vino hasta después. Comprendemos fácilmente la necesidad de este procedimiento: en un politeísmo, un dios, aunque sea el más importante, en general sólo se define en sus relaciones con un cierto número de otros dioses, por su lugar en un conjunto ordenado, por su papel en uno o varios mecanismos de los que sólo es una pieza. Si primero no reconocemos, en sus líneas maestras o en su articulación, este conjunto y este mecanismo, sin perjuicio de retocar después los planos, corremos el riesgo de no poder localizar ni el contorno ni el centro de la zona de actividad del personaje*"[40].

---

and tribal affiliations of their gods, it does not follow that they lacked gods of wider significance and cult: only by a prodigious strecht of the imagination could one conceive of the insular gods Lugh, the Daghdha and Mabon/mac ind Óg as local deities" (1983, 22).

40. Dumézil, 1999, 217.

2

LA BEIRA BAIXA

El territorio portugués enmarcado por la Sierra de la Estrella al norte y oeste, el valle del Tajo al sur y la frontera con España al este se ha convertido en una de las regiones clave para comprender la religión indígena de Hispania, ya que una gran proporción de los testimonios hallados en él nos aporta información de inmediata utilidad, al contrario de lo que sucede en otros ámbitos. En primer lugar, casi todos los altares votivos aparecidos están bien documentados en la actualidad y son de fácil lectura e interpretación; por otra parte, muchos de ellos se refieren a teónimos conocidos a lo largo y ancho de toda esa región y, en algún caso, en todo el territorio lusitano-galaico, por lo que nos permiten profundizar en buena medida en el estudio de las divinidades adoradas con el fin de definir los perfiles del panteón religioso.

Divinidades masculinas supra-locales.

En cuanto a los dioses, lo más destacable es que se rendía culto a cuatro de ellos por encima de todos los demás: *Bandua*, *Reue*, *Quangeius* y *Arentius*. Estos cuatro dioses son conocidos por un buen número de testimonios encontrados en diversos lugares de la región a que nos referimos.

En lo que respecta a *Bandua,* aparece sólidamente representado en la epigrafía de la zona. Conocemos nueve inscripciones dedicadas a este dios en distintos lugares del actual distrito de Castelo Branco: la primera se descubrió en la localidad de Capinha (Fundão), en el "caminho dos Tres Povos", aunque está actualmente desaparecida[41]. Otra inscripción se halló reutilizada como soporte del altar mayor en la capilla de Santa María Magdalena, de Salgueiro (Fundão), en la que se alude al dios con el epíteto *Vorteaeceo*[42]; la tercera apareció en el monte de S. Martinho (Castelo Branco), dedicación en la que aparece sólo el epíteto *Vor[te]aecio,* ya que la pieza perdió su parte superior[43] (lám. 1). En las cercanías de Orjais (Covilhã) se halló una ofrenda votiva a *Bandei Brialeacui*[44]; otra dedicación a este dios procede del lugar de Arrochela, 1 km al norte de Salvador (Penamacor), donde sólo se cita el epíteto *Vortiaeci*[45]; en la torre medieval de la localidad de Bemposta (Penamacor) se hallaron dos inscripciones alusivas a *Bandi Isibraiegui*[46]; también está, probablemente, dedicado a esta divinidad un epígrafe procedente de S. Vicente da Beira, aunque sólo puede considerarse como testimonio de *Bandua* provisionalmente, puesto que el teónimo se cita con las iniciales *B V S*. Sin embargo, es muy probable la interpretación de Encarnação como *B(andi) V(orteaeceo) s(acrum)*[47] (lám. 2). Otro altar hallado en Vale Queimado (Penamacor) fue ofrecido a *Bandua* con el apelativo *Vorteaecius*[48]. El último testimonio procede de Ninho do Açor (Castelo Branco), aunque éste es algo dudoso[49]. Cabe resaltar que el dios aparece aludido con un

41. Hübner, 1871, 63; *CIL* II 454; Vasconcelos, 1905, 321; Blázquez, 1962, 53; *ILER* 753; Encarnação, 1973, 205-206 nº 4; *id.*, 1975, 129-131; García, 1991, 289 nº 23.

42. Almeida, 1965, 26-31 nº 5; *AE* 1967, 136; Encarnação, 1973, 209 nº 8; *id.*, 1975, 137-138; Vaz, 1977, 8-9 nº 3; *AE* 1977, 379; Monteiro, 1978, 63-65; García, 1991, 291 nº 30.

43. García, 1976, 147-150; *AE* 1977, 380; *id.* 1984, 79-80 nº 18; García y Leitão, 1982, 9-10 nº 3; García, 1991, 291-292 nº 31.

44. Almeida, 1965, 24-25; *AE* 1967, 135; Encarnação, 1973, 202 nº 1; *id.*, 1975, 125-126; Piernavieja, 1988, 372; García, 1991, 288 nº 21.

45. Curado, 1985 nº 57; *AE* 1985, 531; García, 1991, 292 nº 32.

46. Almeida, 1965, 19-22 nº 1; *AE* 1967, 133; Encarnação, 1973, 206 nº 5; *id.*, 1975, 131-132; Leitão y Barata, 1980, 627-629 nº 1; Barata y Leitão, 1982, 101-102; García, 1991, 289 nº 24. La segunda inscripción fue publicada por Almeida, *ibid.*, 22-23 nº 2; *AE* 1967, 134; Encarnação, 1973, 132; Leitão y Barata, *id.* 629-632 nº 2; Barata y Leitão, *id.*, 102-103; García, 1991, 289 nº 25.

47 García, 1984, 51 nº 4 e *id.*, 1991, 503-504 nº 566; Encarnação, 1987, 20.

48. Este epígrafe será publicado próximamente por Cristovão, según Lemos y Encarnação (1992, nº 179 nota 3).

49 Carvalho *et al.,* 1991, nº 176; *AE* 1991, 950.



Lám 1.- Ofrenda votiva a Bandua Vorteaecio*, procedente del monte de S. Martinho, Castelo Branco.*

mismo epíteto en cinco ocasiones, en cualquiera de sus formas, *Vorteaeceus*, *Vor*[*te*]*aecius* o *Vortiaecius*.

Otro de los dioses representados epigráficamente en la Beira Baixa es *Reue*, que está constatado en cinco inscripciones. Una de estas piezas fue hallada por Pereira en 1904 en Proença-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)[50]; otras dos aparecieron durante una excavación ordenada por Taborda Ramos en 1904 cerca de Medelim, perteneciente al mismo *concelho* de Idanha-a-Nova[51]; la cuarta procede del castro de Cabeço Pelado, a 3 km al norte de Alcains (Castelo Branco)[52]. La última inscripción dedicada a *Reue* en este ámbito se descubrió en el Cabeço das Fraguas (Pousafoles, Sabugal, Guarda), donde el dios es citado junto a otra diosa indígena: *Trebaruna*[53].

En cuanto a *Arentius*, el primer testimonio, sin epítetos, se halló en el lugar de "Chao do Touro", en los alrededores de Monsanto (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)[54]; otro altar se dedicó a *Arantius Tanginiciaecus*, hallado en el lugar de "Tapada da Ordem" (Rosmaninhal, Idanha-a-Nova, Castelo Branco)[55] (lám. 22); el tercer testimonio procede de cerca de Ninho do Açor (Castelo Branco)[56] y se dedicó a los dos dioses paredros *Arentius* y *Arentia* sin apelativos; según García, podría haberse localizado originalmente en la propiedad de "Sobreiral", unos 500 m al sur de la población, donde hay un yacimiento arqueológico[57]. El cuarto testimonio fue encontrado en "Zebras" (Orca, Fundão, Castelo Branco)[58], entre las piedras de un *impluuium*[59], dedicado a *Arentius Cronisensis*, aunque la lectura del epíteto es algo dudosa. El quinto ejemplar hallado en esta región procede de Ferro (Covilhã, Castelo Branco)[60] y fue ofrecido a *Arantius Ocelaecus* y *Arantia Ocelaeca*. Finalmente, disponemos de un último testimonio alusivo a la diosa *Arentia Equotullaicensis*, sin su paredro, hallado en Sabugal (Guarda)[61]. Los tres testimonios restantes de *Arentius* se encontraron en Extremadura, como más adelante veremos.

La última divinidad cuyo culto se extendió por toda esta región es *Quangeius*. Son conocidas aquí, hasta el momento, 8 inscripciones dedicadas a este dios, muchas de ellas en el mismo entorno donde se ubican los testimonios de *Arentius* y *Arentia*, *Reue* y *Bandua*. Dos inscripciones han sido halladas en Sortelha (Sabugal, Guarda)[62]; otras dos proceden de Penamacor (Castelo Branco)[63] y de Bemposta

---

50. Pereira, 1909, 188-195 nº 9; Vasconcelos, 1909, 243-245; *id.*, 1913, 209-213; Pereira, 1913, 11-15; Fita, 1914, 311; Almeida, 1956, 150 nº 13; Blázquez, 1962, 186-187; *ILER* 915; Piernavieja, 1988, 376 nº 11; García, 1991, 345-346, nº 186.
51. La primera inscripción fue publicada por Pereira, 1909, 185-187 nº 8; *id.,* 1913, 7-11; Vasconcelos, 1905, 323; Fita, 1914, 311; Almeida, 1956, 149-150 nº 12; Blázquez, 1962, 185-186; *ILER* 914; Encarnação, 1975, 263-268; Piernavieja, 1988, 376 nº 10; García, 1991, 345 nº 184. La segunda fue publicada por García, 1984, 67-68 nº 12; *id*, 1991, 345 nº 185.
52. García, 1984, 69 nº 13; *id.*, 1991, 346 nº 187.
53. A.V. Rodrigues, 1959-60, 71-75; Tovar, 1966-67, 254-268; Corominas, 1974, 370-375; Curado, 1989, 349-370; García, 1991, 455 nº 466; Rodríguez Colmenero, 1993, 104-106 nº 47.
54. Vasconcelos, 1905, 322; Proença, 1907, 177 nota 1; Pereira, 1909, 174-175; Proença, 1910, 63-67; Pereira, 1913, 1-4; *id.*, 1936, 444; *AE* 1941, 20; Almeida, 1956, 265-266 nº 9; *HAE* 1206; Blázquez, 1962, 72; *ILER* 726; Encarnação, 1975, 103-104; García, 1991, 286 nº 15.
55. Pereira, 1932, 18; *id.,* 1936, 445-446; Almeida, 1956, 264 nº 7; Blázquez, 1962, 74; *ILER* 724; García, 1984, 47-48 nº 2; *id.*, 1991, 286 nº 12.
56. Vasconcelos, 1913, 207-208; Proença, 1907, 176-177; *id.,* 1910, 64-65; Pereira, 1913, 6-7; *id.,* 1936, 445; Figueiredo, 1953, 183; Almeida, 1956, 265 nº 8; Blázquez, 1062, 73; *ILER 725;* Encarnação, 1975, 101-103; García, 1984, 49-50 nº 3; *id.*, 1991, 286 nº 13.
57. García, 1984, 49. Posiblemente, a este lugar se refería Proença cuando afirma su localización "*pròximo da povoação Ninho-do-Açor, onde teem apparecido outras antiguallas*" (1907, 177).
58. Vasconcelos, 1913, 209; Rocha, 1909, 289-290; Proença, 1910, 65-66; Pereira, 1913, 4-6; *id.,* 1936, 445; Almeida, 1956, 266-267 nº 10; Blázquez, 1962, 73-74; *ILER* 727; Encarnação, 1975, 104-106; García, 1991, 287 nº 16; Encarnação, 1993-94, 298-299 nº 1.
59. Rocha, 1909, 289.
60. Leitão, 1981, 56-58 nº 2; Rodrigues, 1982, 65-66; Albertos, 1985, 470-474; García, 1991, 285 nº 11.
61. Curado, 1984 nº 27; García, 1991, 286 nº 14.
62. Curado, 1987, nº 100.1; *AE* 1988, 695 y 100.2; *AE* 1988, 696.
63. Curado, 1984 nº 26; *AE* 1984, 478. La lectura correcta del teónimo fue proporcionada por el mismo autor (1984, 9) y Encarnação, 1984, 699; García, 1991, 344 nº 182.

(Penamacor, Castelo Branco)[64]. Otro epígrafe procedente de Capinha (Fundão, Castelo Branco) podría haber sido, también, dedicado a este dios[65]. Las restantes dedicaciones fueron halladas al sur del río Tajo: Salavessa (Montalvão, Nisa, Portalegre) y Borba (Evora) aunque ésta es de dudosa ubicación, ya que se halló en el local de un anticuario de esa localidad. Finalmente, se han atribuido a esta divinidad dos aras más halladas en Nisa (Portalegre), aunque su lectura es muy dudosa. Las cuatro últimas las citamos aquí por su cercanía al núcleo de testimonios hallados en la Beira Baixa, para resaltar el hecho de que en este ámbito aparecen numerosos altares de cuatro divinidades masculinas ampliamente difundidas, aunque serán mencionados con detalle más adelante, cuando analicemos los datos del sur de Lusitania.

Teónimos masculinos locales o epítetos masculinos sin teónimo

En cuanto a otras divinidades masculinas locales adoradas en la región de la Beira Baixa, contamos con cuatro casos. *Igaedus, Aratibrus* y *Aetius* aparecen referidos, cada uno de ellos, en una inscripción, mientras que de *Laepus* hay registradas tres dedicaciones, todas ellas procedentes de la misma localidad.

El primero de estos dioses, *Igaedus*, es conocido por una dedicación epigráfica hallada en una dependencia agrícola existente detrás de la capilla de Nª Señora de Almortão (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)[66]. Habida cuenta de que la denominación hace referencia a un grupo de población concreto y se constata en una sola inscripción, sería lógico pensar que, más que un teónimo, sería un epíteto tópico del dios que haría referencia a los *igaeditani*, como ocurre en otra inscripción dedicada a una divinidad femenina llamada *Munis* o *Munidis,* a la que acompaña el epíteto *Igaed(itana)*[67]. Desde este punto de vista, el nombre de la divinidad podría ser alguno de los que son ampliamente conocidos en la región.



Lám. 2.- Inscripción votiva dedicada, probablemente, a Bandi Vorteaeceo Sacrum*, de S. Vicente da Beira, Castelo Branco.*

De todos ellos, *Arentius* es exclusivo y el más característico de los *igaeditani*, ya que tanto *Reue* como *Bandua* y, en un caso, *Quangeius* eran adorados en otras regiones, mientras que *Arentius* quedaba circunscrito, de modo patente, a este ámbito. El lugar donde se halló la inscripción de *Igaedus* se ubicaba, de hecho, en un enclave relativamente céntrico respecto de los lugares de procedencia de todas las inscripciones dedicadas a *Arentius.*

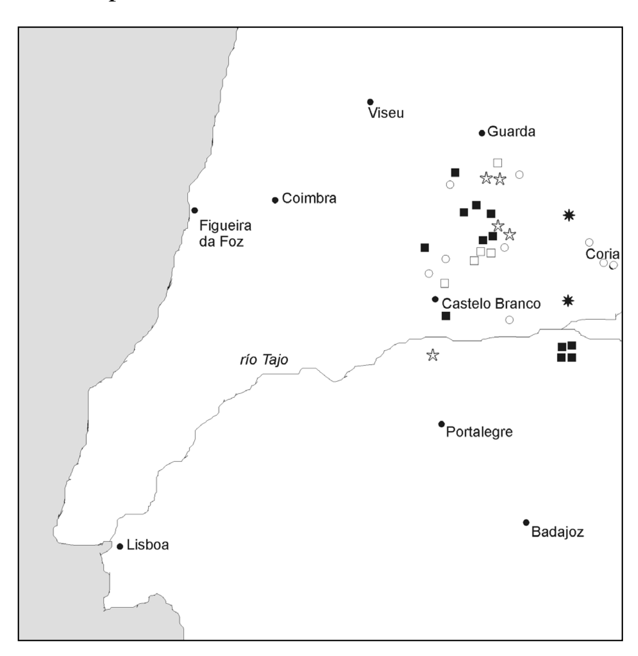
Por otra parte, conocemos varios casos de divinidades que eran epónimas de las localidades donde eran adorados. En este sentido, podemos citar a *Luxouius,* conocido en Luxeuil-le-Bains; a *Nerius*[68], testimoniado en cuatro inscripciones de Néris-le-Bains (Allier) que dio nombre al enclave pre-romano de *Neriomagus* y a *Aquae Neri,* como se denominó en época romana[69] y a *Ilixus*, dios epónimo de Bagneres de Luchon (Haute-Garonne)[70]. Todos estos ejemplos

64. Leitão y Barata, 1980, 632 nº 4; El primer autor en interpretar la pieza como dedicada a *Quangeius* fue García (1985, 24); *id.*, 1991, 343-344 nº 181.
65. Vaz (1977, 10-11 nº 4); *AE* 1977, 356. Vaz leía, como teónimo, *?Amoi;* Como *Quangeius* es considerado por Curado (1987, nº 103 nota 2). De la misma opinión es García (1991, 521 nº 592).
66. Almeida, 1964, 65-73; *AE* 1967, 137; *ILER* 5995; Encarnação, 1975, 199-200.
67. La inscripción procede de Monsanto (Idanha-a-Nova); la publicaron Pereira, 1909, pp. 176-178 nº 3; Vasconcelos, 1913, 509-510; Lambrino, 1956, 10-12 nº 1; Almeida, 1956, 143 nº 4; Blázquez, 1962, 83; *ILER* 885; Encarnação, 1975, 237-240 y García, 1991, 339 nº 169. Conocemos que es femenina por otra inscripción procedente de Talaván, Garrovillas (Cáceres), dedicada a *Munidi Eberobrigae Toudopalandigae.* Sobre la misma, Fita, 1914, 304-310; Blázquez, 1962, 81; *ILER* 884 y Hurtado, 1977, 212-213 nº 471.
68. *CIL* XIII 1371, 1372, 1376 y 1377.
69. Grenier, 1960, 430-435; Desnoyers, 1985, 40-41.
70. *CIL* XIII 345-348 y *AE* 1939, 50; Grenier, *ibid.*, 411 con nota 2; De Vries (1963, 123) relaciona con las aguas termales, además, a *Nemausus*, dios epónimo de Nimes, *Arausio* (de Orange), *Vasio* (de Vaison) e *Iuaos* (de Evaux).

corresponden a divinidades adoradas en lugares de aguas termales.

La segunda de las divinidades de la región en cuestión que sólo se conocen por un testimonio es *Aetius*, procedente de Covão (Alcaria, Fundão, Castelo Branco)[71]. Vaz señalaba la similitud entre la terminación de este teónimo y la de *Arentius*, planteando que ésta pudiera ser frecuente en la Lusitania central[72]. Nada más sabemos, por ahora, sobre este dios.

La tercera divinidad es *Aratibrus*, conocida en un epígrafe de Castelo Branco[73], pero es de lectura muy dudosa. Podría establecerse también una relación fonética de este teónimo con *Arentius*, aunque tampoco podemos afirmarlo con una mínima seguridad. *Laepus*, que hasta hace poco tiempo se consideraba que aparecía en la inscripción rupestre hallada en el Cabeço das Fraguas (Pousafoles, Sabugal, Guarda) adorado junto a otras divinidades, en la actualidad esta hipótesis se puede calificar de improbable, por lo que sólo está testimoniado el teónimo en tres altares votivos procedentes del mismo ámbito[74].



Mapa 1.- Coincidencia de teónimos masculinos supra-locales en la Beira Baixa: Bandua ■ Reue ❑ Quangeio ☆ Arentio ❍ Salamati ✷

Finalmente, hemos de citar los dos casos de teónimos romanos con apelativos autóctonos en este territorio: el epígrafe referente a Mercurio *Esibraeus* hallado en la iglesia de Medelim (Idanha-a-Nova, Castelo Branco), junto a dos de las dedicaciones a *Reue*, y el dedicado a *Mars Borus* procedente de Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)[75].

Habida cuenta de los datos expuestos, debemos resaltar que la región de *Egitania* nos ofrece, en lo que se refiere a las divinidades masculinas, el modelo más claro de panteón religioso indígena de toda la Península Ibérica. Tenemos aquí cuatro teónimos indígenas bien representados epigráficamente, usualmente acompañados de apelativos, por lo que su caracterización como teónimos es segura: *Arentius, Reue, Bandua* y *Quangeius*. Por otra parte, sólo conocemos otras cuatro denominaciones masculinas constatadas, cada una de ellas, en un sólo enclave de la zona que estudiamos. Tres de estos últimos (*Igaedus, Aetius* y *Aratibrus*, aunque éste es dudoso) se constatan en el mismo territorio que los cuatro anteriores, pero sólo se conocen por una inscripción y, aunque no lo podemos asegurar, podrían aludir a alguno de los cuatro predominantes o ser simplemente apelativos.

Por lo tanto, podemos afirmar que en la región de *Egitania,* la constante aparición de inscripciones votivas dedicadas a divinidades masculinas lusitanas ha aportado una relativa claridad, puesto que este modelo de panteón religioso no se plasma sólo a escala regional, sino que se reproduce en algunos de los lugares del ámbito que estudiamos; esto lo podemos observar en la zona de Penamacor, donde coinciden testimonios de *Quangeius, Reue, Bandua* y *Arentius*. Además, estos cuatro dioses son, junto a *Cosus*, los más testimoniados de todo el territorio lusitano-galaico.

En este ámbito, por tanto, los teónimos reflejan en gran medida la naturaleza del panteón religioso, puesto que de 31 inscripciones votivas halladas en él en las que se mencionan teónimos indígenas masculinos, 25 de ellas se dedicaron a alguno de estos cuatro dioses. Esta cifra supone el 80% del total de testimonios (gráfico nº 1)[76].

Considerando estos datos, se puede establecer que el panteón religioso de la región que hemos analizado, en lo que se refiere a las divinidades masculinas, se componía de cuatro divinidades principales, sin per-

71. Vaz, 1977, 6-7 nº 1; *AE* 1977, 354; Monteiro, 1978, 67-68; García, 1991, 282 nº 5.
72. Vaz, *ibid., loc.cit.*
73. Proença, 1907, 174-175; *id*., 1910, 53-54; García, 1984, 45-46 nº 1; *id.*, 1979, 156 nº 1; no obstante, para Encarnação, esta lectura es muy dudosa (1987, 5, nota 1) y, según García, podría no ser correcta, ya que parece que la primera letra del teónimo es una *m,* que precedería a la *a* (1991, 520 nº 589).
74. La primera fué publicada por Vasconcelos (1913, 618-620); Blázquez, 1962, 66; Encarnação, 1975, 152-153; *ILER* 775 y García, 1991, 333-334 nº 159. La segunda lo fué por Curado, 1984, nº 28.1; *AE* 1984, 480 y García, 1991, 333 nº 158; la última la publicó también Curado (*ibid.* nº 28.2); *AE* 1984, 481; García, 1991, 333 nº 157.
75. Almeida, 1962, 72-74; *AE* 1967, 140; *ILER* 683; Encarnação, 1975, 233-234; Piernavieja, 1988, 377-378; García, 1991, 363 nº 223.
76. Los datos que presentamos aquí muestran leves diferencias con los que plasmamos en una publicación anterior (Olivares, 1999, 287). Los datos alterados vienen dados por la consideración como dudosas de las dos inscripciones procedentes de Nisa, atribuidas en su día a *Quangeius* y que en dicha publicación dimos por válidas. En segundo lugar, aquí hemos anulado la inscripción del Cabeço das Fraguas como testimonio de Laepus.

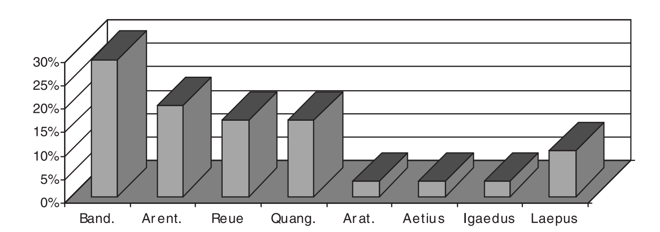


Gráfico nº 1.- Inscripciones de divinidades masculinas en la Beira Baixa.

juicio de que existieran otras de carácter local o de rango menor. Esta hipótesis habrá, sin embargo, de ser confrontada con los datos procedentes del resto de regiones hispanas para comprobar su correcto funcionamiento.

TEÓNIMOS FEMENINOS SUPRA-LOCALES.

La diosa más ampliamente adorada en esta región a juzgar por las dedicaciones epigráficas es *Trebaruna*. En la zona conocemos cuatro altares votivos otorgados a esta diosa, procedentes de Lardosa (Fundão, Castelo Branco) en la que se cita como *Trebaronna*[77]. La segunda ara fue dedicada a *Trebaruna* por *Tongius Tongetani filius*, que se cita como *igaeditanus*; su procedencia no es segura pero, probablemente, habría sido hallada en la región de Fundão, puesto que las primeras noticias ya la ubican en esa ciudad junto a otro altar dedicado por el mismo individuo a Victoria[78]. Un tercer altar se halló en Penha García (Idanha-a-Nova, Castelo Branco) dedicado a *Trebaronna*[79], posiblemente, por la salud de un individuo[80]. La última ofrenda votiva a la diosa en la región es la conocida inscripción rupestre de "Cabeço das Fraguas" (Pousafoles, Sabugal, Guarda), donde se alude a ella como *Trebaruna* haciéndole como ofrenda una oveja[81].

La diosa *Arentia* aparece referida sola en una ocasión y en cuatro más con su paredro *Arentius* en diversos lugares de la Beira Baixa[82]. Otra divinidad cuyo culto se extendía por una amplia región es *Munis* o *Munidis*[83]. Un altar dedicado a ella se halló en Monsanto (Idanha-a-Nova, Castelo Branco), aunque según Vasconcelos procede de Idanha-a-Velha; en él se lee *Mun*[*i*]*di Igaed(itanae* o *-itanorum)*[84]. El segundo epígrafe de esta región alusivo a la divinidad es rupestre, ubicado en São Pedro, en un afloramiento granítico sobre el que se asienta el castillo de Celorico da Beira (Guarda). Aparece el teónimo, sin apelativos, precedido de la fórmula *sacrum*[85].

Otro teónimo seguro es *Erbina*, dos de cuyos testimonios salieron a la luz en la capilla de Santa Marinha (Segura, Idanha-a-Nova, Castelo Branco) donde se aludía a la diosa con los apelativos *Iaedi Cantibidone*[86]. El último epígrafe donde aparece la diosa se halló en Extremadura, lo que nos permite considerar a *Erbina* como una divinidad de carácter regional.

Es conocida en este territorio otra denominación que, aunque sólo aparece en un lugar de la Beira Baixa, se testimonia también en otro enclave de la Extremadura española. Se trata de *Laneana*, citada en Aldeia da Ponte (Sabugal, Guarda), cuyo nombre está inscrito sobre una roca de granito de cuya parte inferior mana agua. El lugar es conocido como "Fonte da Tigela". Cabe resaltar que la inscripción extremeña dedicada a esta diosa fue descubierta en un contexto paisajístico idéntico, en un roquedo del lugar denominado Fuente de la Higuera (Torreorgaz, Cáceres), donde también existía un manantial[87].

TEÓNIMOS FEMENINOS LOCALES O APELATIVOS FEMENINOS SIN TEÓNIMO.

El resto de las menciones a diosas constatadas en la Beira Baixa se documentan en una sola localidad. Conocemos dos ofrendas realizadas a *Oipaengia* procedentes de Granja dos Belgaios (Idanha-a-Nova). Cuando se descubrió la primera dedicación, se pensó que el nombre de la divinidad era *Dipaincia*, por estar la zona donde constaba la primera parte del nombre algo desgastada[88] (lám. 3). En la segunda inscripción,

---

77. Pessoa, 1934, 163-168; *AE* 1934, 20; Lambrino, 1957, 100-102 nº 4; Blázquez, 1962, 138; *ILER* 940; Encarnação, 1975, 288-291; García, 1984, 73-74 nº 15; *id.*, 1991, 350 nº 196.
78. Vasconcelos, 1895, 225 ss.; *AE* 1896, 2; *EE* 8, 15; Guimarães, 1901, 55, nº 23; Blázquez, 1962, 136; *ILER* 941; Cardozo, 1935, 31 nº 25; *id.*, 1947, 210 con notas 5 y 7; *id.*, 1958, 148-149, 170-171 y 174-175; Almeida, 1956, 269 nº 13; Lambrino, 1957, 94-96 nº 2. Lambrino trata también la dedicación a Victoria (*ibid.*, 96-100) y hace diversas consideraciones a partir de este dato. Sobre la posible identificación entre ambas divinidades, *uid. infra.*
79. Ribeiro, 1976, 136-138 nº 2; *AE* 1977, 381; García, 1984, 71-72 nº 14; *id.*, 1991, 349-350 nº 195.
80. Ribeiro leía *Trebaro[n / n]a pro sal(utem) / [T]ancinii,* mientras que para García, se debía leer *Trebaron / na Protae Tancini f(iliae).* Ahora bien, no parece probable el antropónimo griego *Prota* en relación con la diosa lusitana y con un nombre *Tanginus*, el más difundido en Lusitania.
81. Rodrigues, 1959-60, 71-75; Corominas, 1974, 370-375; Rodríguez Colmenero, 1993, 104-106 nº 47.

---

82. *Vid. supra.*
83. Fita (1914, 308), Lambrino (1956, 11) y Encarnação (1975, 240) la denominan *Munis*, mientras que para Curado (1985, 643) y Rodríguez Colmenero (1993, 93) el nominativo sería *Munidis*.
84. Pereira, 1909, 176; Vasconcelos, 1913, 509-510.
85. Curado, 1985, 642; *HEp.* 2, 792.
86. Curado, 1988, 6; *HEp.* 4, 1042 y 1043. El testimonio extremeño (*uid. infra*) procede de Salvatierra de Santiago (Cáceres).
87. Curado, 1987 nº 99. En cuanto a la pieza de Torreorgaz, *uid. infra*.
88. Pessoa, 1932, 123-124; García, 1984, 53-54, nº 5; *id.*, 1991, 308, nº 60.



Lám. 3.- Dedicación a Oipaengia*, de Granja dos Belgaios.*

la clara lectura *Oipaengi(ae)* imponía la revisión del teónimo que, aunque se halló en Ladoeiro, debía proceder también de Granja dos Belgaios. Por tanto, podemos caracterizar a esta divinidad, según los datos actuales, como local[89].

Como dudoso teónimo podemos considerar la denominación *Aelua* aparecida en una inscripción de Famalicão da Serra (Guarda) que, posiblemente, habría sido transportada a la citada feligresía desde las ruinas medievales de Barrelas, donde también se constata ocupación romana[90]. Las dudas surgen de la posibilidad de que se trate de un dativo en *-a* que, para Curado, es corriente en la región. El mismo problema afecta a otros dos supuestos teónimos citados en la inscripción rupestre de Cabeço das Fraguas: *Trebopala* e *Iccona Loimina*. Ahora bien, Búa ha puesto recientemente en duda su consideración como teónimos a partir de una crítica de algunos otros testimonios que se habían presentado tradicionalmente como ejemplos de teónimos indígenas femeninos con dativo en *-a* y, por otra parte, de la evidencia de que sólo los dos teónimos conocidos por otros testimonios aparecen en la citada inscripción rupestre con dativos identificables morfológicamente (*Trebarune* y *Reue*)[91].

Finalmente, disponemos de un altar dedicado a Juno, aparecido en el monte de S. Martinho, de Castelo Branco (436 m de altitud), donde se alude a la diosa con el epíteto local *Linteaica*[92]. El lugar es un castro habitado ya desde las épocas del Bronce y el Hierro hasta la Edad Moderna. Los datos porcentuales de testimonios referentes a cada una de las divinidades respecto del total de datos sobre deidades femeninas se observa en el gráfico nº 2.

La información mostrada por estos datos no es muy clarificadora si consideramos exclusivamente los hallados en la Beira Baixa, puesto que diosas que aquí son de carácter local aparecen también testimoniadas en la Extremadura española. Ahora bien, de este análisis se desprende que la religión indígena en esta zona, en lo referente a las divinidades femeninas, tampoco era de carácter local, como ya se había observado sobre los dioses.

Tres de estas diosas, *Trebaruna*, *Arentia* y *Munis* eran adoradas en distintos lugares de la región portuguesa y en Extremadura; otras dos, *Erbina* y *Laneana*, aunque sólo aparecen en una ocasión en la Beira Baixa también se hallan en Extremadura. Sólo *Oipaengia*, por el momento, se puede considerar divinidad de alcance local en este ámbito.

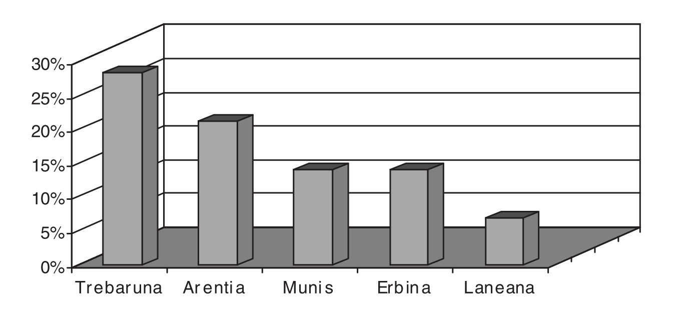


Gráfico nº 2.- Diosas supra-locales testimoniadas en la Beira Baixa.

A la vista de todos estos datos se observa la gran uniformidad religiosa entre algunas zonas de la Extremadura española con la Beira Baixa portuguesa, así como la interdependencia de las hipótesis susceptibles de ser formuladas sobre cada una de las zonas. Por tanto, para poder establecer conclusiones ajustadas, es necesario efectuar previamente el estudio de los datos referentes a Extremadura.

89. Encarnação, 1993, 133-134; *HEp.*5, 991; Según Amaro (1993, nº 198), es posible la existencia en Granja dos Belgaios de un santuario, por haberse encontrado allí otros materiales romanos.

90. Curado, 1987, nº 98; *HEp.* 2, 796.

91. Búa, 1999, 318-321. Los teónimos que habían servido como paralelos de dativos en *-a* eran *Frouida*, que se puede considerar muy dudoso (*uid.infra.*), y la mención hallada en Coria a *Arentia* y *Arentius*. Según este autor, se observa al final del teónimo femenino una letra que no habían visto los editores anteriores y que confirmaría el dativo *Arentiae.*

92. García y Leitão, 1982, 5-8 nº 1; García, 1984, 61-62, nº 9; *id.*, 1991, 358 nº 209.

3

LA REGIÓN EXTREMEÑA

La Extremadura española es una de las regiones donde los epígrafes votivos en los que aparecen teónimos indígenas están lejos de ofrecer un panorama claro que permita sustentar conclusiones con altos grados de probabilidad, sobre todo en lo referente a la definición de territorios de culto de cada divinidad y, en mayor medida, a la significación de estos dioses.

En la actualidad, se mantiene una apreciable dificultad a la hora de formular hipótesis fiables a causa de la gran cantidad de inscripciones de lectura dudosa, sobre todo en la provincia de Cáceres, y de la consideración como teónimos de lo que, probablemente, son epítetos de una determinada divinidad. De hecho, muchas divinidades indígenas son consideradas como tales a partir de una única inscripción que, además, está actualmente desaparecida y solo ha sido vista por un investigador. Ello ha motivado que los principales estudios sobre la religión indígena en este ámbito hayan establecido como conclusión, de modo general, que los cultos estaban aquí muy atomizados y reducidos al ámbito de una comarca o, incluso, al de un lugar[93].

No obstante, la aparición de nuevas inscripciones en las últimas décadas ha permitido la confirmación de otros teónimos y una mayor definición de los territorios donde se les rendía culto, por lo que creemos posible, a partir de las mismas, establecer un perfil más definido de la religión indígena en esta zona.

Con este objetivo analizaremos, en primer lugar, las divinidades que aparecen testimoniadas por más de una inscripción y cuya lectura es fiable, con el fin de poder establecer hipótesis suficientemente fundamentadas. Posteriormente, consideraremos los teónimos que aparecen una única vez, aquellos cuya lectura es más dudosa y, finalmente, los que están desaparecidos en la actualidad. En cada uno de estos grupos, la exposición de los datos la llevaremos a cabo siguiendo un patrón territorial desde el norte hacia el sur de la región extremeña. Este esquema nos parece necesario a causa de la especial naturaleza de los testimonios epigráficos en esta zona, tan cuantiosos como confusos.

93. Salinas, 1982, 326.

Divinidades masculinas testimoniadas por más de una inscripción.

En la zona norte de la provincia de Cáceres disponemos de testimonios de cuatro divinidades indígenas, sobradamente conocidas desde el punto de vista epigráfico, que habíamos constatado en la región de la Beira Baixa: *Arentius-Arentia, Bandua, Quangeius* y la diosa *Trebaruna*. Ello nos plantea, en principio, la posibilidad de que el territorio extremeño guarda una clara semejanza religiosa con el territorio portugués colindante.

Dos de las inscripciones referentes a la pareja *Arentius-Arentia* aparecieron en Coria[94], en las que se les alude con los epítetos *Amrunaecus/Amrunaeca,* mientras que en otra inscripción procedente de Moraleja sólo consta el teónimo masculino con la fórmula *sacrum*[95]. El resto de inscripciones dedicadas a *Arentius-Arentia* se hallaron, como ya vimos, en diversos enclaves del actual distrito portugués de Castelo Branco.

En la región cacereña situada al norte del Tajo sólo fueron halladas dos inscripciones alusivas a *Bandua*; en una de ellas, hallada en la localidad de Montehermoso, se le cita con seguridad mediante el epíteto *Vortiacio*[96]. A partir de este hallazgo, Haba planteó la hipótesis de que otra inscripción hallada en

94. La primera fue publicada por Rodríguez (1966, 121-122); *AE* 1967, 219a; Hurtado, 1977, 329-330, nº 771; Piernavieja, 1988, 369 nº 2. En cuanto a la segunda, Rodríguez, *id.*, 122-123; *AE* 1967, 219b; Hurtado, 1977, nº 772.

95. Melena, 1985, 496-497; *AE* 1985, 540.

96. Haba, 1990, 121-131; *HEp* 4, 242. Aunque la lectura de la inscripción es algo confusa, como se afirma en *HEp* 4, el epíteto

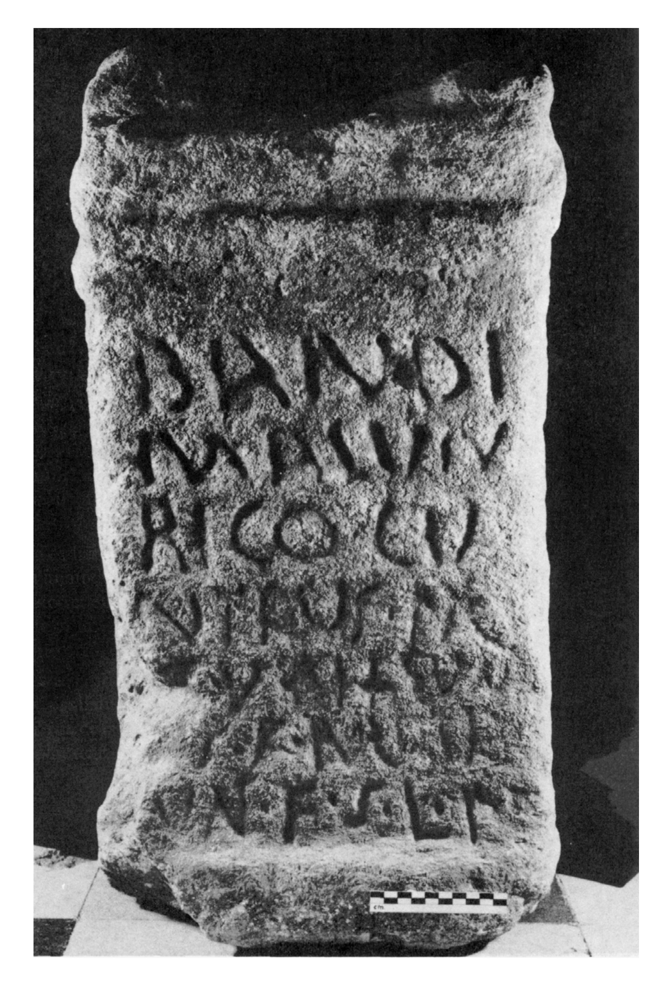
el siglo XVII en Malpartida de Plasencia y publicada por Ponz estuviera también dedicada a *Bandua Vortiacio*[97].

Este mismo epíteto aparece, por otra parte, constatado sólo o junto al teónimo *Bandua* en seis inscripciones más. Ya hemos citado las cinco procedentes de *concelhos* enmarcados en el actual distrito portugués de Castelo Branco; el último testimonio y el más aislado del resto procede de Seixo de Anciães (Carraceda, Bragança) y el apelativo de *Bandua* es citado en la forma *Vordeaeco*[98].

Las siete dedicaciones restantes referentes a *Bandua* en Extremadura fueron descubiertas al sur del río Tajo, centradas en los alrededores de Brozas y Trujillo. Respecto a las halladas en Brozas, la primera se dedicó a *Bandiae Apolosego*[99], lo que permitió que otras tres procedentes de la misma localidad en las que sólo aparecía el epíteto *Apuluseaeco* se consideraran como referentes a *Bandua*[100].

Las tres inscripciones descubiertas en la región de Trujillo reproducen un caso similar, pues sólo una de ellas, hallada en Madroñera, contiene claramente el nombre de la divinidad y el apelativo: *Bandua Roudeaco*[101]. En una de las otras dos, de Trujillo, se observan algunas letras del teónimo acompañadas del apelativo; la última inscripción, hallada en el mismo municipio, contiene únicamente el epíteto[102].

Un último epígrafe que procede de Salvatierra de Santiago, del que sólo conocemos la parte inferior, comienza con la lectura *-aeco.* Esta sería, probablemente, la parte final del epíteto del dios y, dado que este enclave está relativamente cerca de Trujillo, podría ser un monumento dedicado a *Bandua Roudaeco*[103]. En cuanto al origen de este epíteto, es necesario citar la inscripción hallada en Casar de Cáceres donde se alude a unos *uicani Roud(enses)*[104]. A partir de este dato que demuestra la existencia de un *vicus Rouda* es plausible considerar la vinculación de esta divinidad con el citado *vicus* situado en las cercanías de Casar de Cáceres, situada a 10 km al norte de la capital provincial[105].



Lám. 4.- Altar de Bandi Malunrico *(según J. L. Ramírez Sádaba).*

En este sentido, hemos de resaltar que a menos de cuatro kilómetros hacia el nordeste de Casar de Cáceres existe un territorio denominado Bando del Monte presidido por una pequeña colina denominada también Bando y, a ocho kilómetros hacia el noroeste de la misma localidad, un arroyo Bando que desemboca en el río Almonte[106], lo que induce a pensar en una estrecha rela-

divino se observa claramente en la foto, pues se ubica en la parte mejor conservada de la pieza.

97. Ponz, 1947, 619; *CIL* II 855; Vasconcelos, 1905, 343; Hurtado, 1977, 333; Haba, *id.* 125-126; Olivares, 1999, 97 ss.

98. Lemos y Encarnação, 1992, nº 179.

99. *CIL* II 740.

100. Una de ellas ya fue publicada por Hübner en *CIL* II 741; Salas, Esteban y Rueda reinterpretaron esa inscripción y publicaron las otras dos (1986-89, 11 ss.), siendo quienes las consideraron como testimonios de divinidades del grupo *"Band"*.

101. Beltrán, 1975-76, 92-93 nº 64.

102. *Ibid.* pp. 88-89 nº 60 (*Roudeaco*) y 89-91 nº 61 en la que se han perdido algunas letras del epíteto, leyéndose *Ro / [...]aec / o.*

103. Madruga y Salas, 1995, 352-355 nº 7.

104. Según Curchin, el nombre del *vicus* sería *Rouda* (1985, 330 nº 5); *HEp* 2, 211; Le Roux (1992-93, p. 153 nº 4); Olivares, 1999, 101-102.

105. Curchin, *ibid. loc cit.* Esta inscripción la relacionó con el dios Marco, 1994, 341. La relación es similar a la que se ha establecido entre el dios *Durbedicus* y el *castellum Durbede*; el altar dedicado a este dios procede de Ronfe, Guimarães (*CIL* II 5563), mientras que la inscripción donde se constata dicho *castellum* procede de Herdade dos Franciscos (Garvão) mucho más al sur, por lo que la relación entre dios y topónimo no parece tan clara como en el caso de *Bandua Roudaeco*; dicha relación también la constató Le Roux (1992-93, 154, nº 3).

106. *Cartografía Militar de España.* E-1:50.000, serie L nº 11-27 (678). La altitud de este monte es de 357 m., en un contexto de altitudes circundantes por encima de los 250 m., por lo que, en caso de que este orónimo y el teónimo estén en relación, no se puede inferir un culto a una divinidad "de los montes", como tradicionalmente se adjudica a divinidades relacionadas con Júpiter, sino que se trata simplemente de

ción entre el citado *uicus*, el nombre de la divinidad *Bandua* y el epíteto *Roudaeco*. Por otra parte, bastante cerca de esta zona, en el término de Monroy, se halló una inscripción en la que Iglesias y Sánchez Abal veían, como teónimo, [*R*]*udino Oeno*, por lo que podría relacionarse con el epíteto que nos ocupa[107].

Finalmente, cabe citar dos inscripciones más cuya procedencia desconocemos, pero conservadas hoy en Extremadura: nos referimos a la conocida pátera con la que se efectuó un voto a *Band(...) Araugel(...)*[108], y otra existente en el Museo de Badajoz dedicada a *Bandi Malunrico* o *Malunaico* (lám. 4)[109]. Es de sobra conocido que esta divinidad fue adorada en amplias regiones del occidente peninsular, pero nos interesa resaltar aquí que un apreciable número de sus testimonios se concentra, como en el caso de *Arentius* y *Arentia*, en la región portuguesa de Castelo Branco[110].

En cuanto al teónimo *Quangeius*, de igual modo muy testimoniado en la región portuguesa de la Beira Baixa, sólo disponemos de una inscripción extremeña procedente de Malpartida de Plasencia[111].

Conocemos dos divinidades masculinas más en el territorio que estudiamos testimoniadas, cada una de ellas, con dos inscripciones. La primera es *Salamati*, que fue adorada en Villamiel[112] y Ceclavín[113]. Existe un posible tercer testimonio de esta divinidad procedente de Trujillo que, por el momento, no consideramos seguro por dos razones: en primer lugar, la pieza está desaparecida y sólo fue vista por J. Rodríguez y, en segundo lugar, Trujillo está algo lejano del ámbito en el que están atestiguadas las restantes dedicaciones a *Salamati*[114]. La segunda divinidad es *Colu*, atestiguada en una inscripción de El Batán[115] que fue, probablemente, interpretado como Mercurio como parece indicar otro epígrafe hallado en Salvatierra de Santiago dedicado a Mercurio *Colualis*[116].

TEÓNIMOS MASCULINOS LOCALES.

Sólo conocemos dos testimonios de este tipo en la Extremadura española. Uno de ellos está dedicado a *Arabus Corobeeicobus Talusicus* y procede de Arroyomolinos de la Vera. Aquí se distingue un teónimo y dos epítetos[117], aunque la división entre los mismos no está clara. Por tanto, estamos aquí ante una auténtica divinidad indígena sólo conocida por este hallazgo, siendo un caso de los más claros del presente grupo de testimonios. Sabemos que el apelativo *Talusicus* aparece como antropónimo en algunas localidades de la Galia, con las formas *Talusius*, *Talussa*, *Talussanus* y *Talussius*, pero no conocemos testimonios hispanos de este nombre[118].

El segundo ejemplo, que guarda muchas similitudes con el anterior, es un epígrafe aparecido recientemente en Granadilla dedicado, según Salas y Burgaleta, a *Mirarus Samacus Adualius*[119]. Estos autores plantean, no obstante, dudas en la penúltima letra de la primera línea; es decir, que el teónimo podría leerse *Mirabo*[120]. Las semejanzas entre esta pieza y la anterior se fundamentan en la terminación del teónimo (el anterior también plantea dudas en la *b* y podría interpretarse como *Araro*) y en el doble epíteto, que son más relevantes teniendo en cuenta la cercanía de los enclaves donde fueron halladas ambas. El epíteto *Samacus* guarda relación con el *cognomen Samacia*, del que se conocen dos testimonios muy cercanos a la localidad donde apareció el altar que nos ocupa, en Coria y Villar de Plasencia (Cáceres)[121].

TEÓNIMOS FEMENINOS SUPRA-LOCALES.

En cuanto a las divinidades femeninas más constatadas de la Extremadura norteña, hemos de considerar dos: *Trebaruna* y *Toga.* De la primera, conocemos tres inscripciones halladas en Coria[122], Oliva de Plasencia[123] y Talavera la Vieja[124]. En cuanto a la segunda, se le rendía culto en Valverde del Fresno[125] y San Martín del Trevejo[126]. El hecho de que las dos inscripciones se

una relación entre una divinidad y el territorio donde abarcaba su esfera de influencia. Martín, 1968, 449 ss.

107. Iglesias y Sánchez Abal, 1978, 423-425, nº 3; *AE* 1978, 393.
108. Blanco, 1958, 458 ss.
109. Ramírez Sádaba, 1993, 425-444; Prósper, 1994, 194-195.
110. Olivares, 1999, en prensa.
111. *ILER* 802; Hurtado, 1977, nº 743; García, 1985, 23-24; Encarnação, 1987, 29; *HEp* 3, 127. En *ILER* y Hurtado aparecía como *Douanceio,* siendo corregido por García.
112. Blázquez, 1962, 189; Albertos, 1985, 469-470; Melena, 1985, 490-497.
113. *CIL* II 794; Melena, *ibid.*, 481-483.
114. El texto, tal como lo plasma Rodríguez reza así: SALAM / AC / NABI / J. LUCIUS / V.S.L.A. (1878, 146-147); Hübner presume, además, posibles interpolaciones (*CIL* II 5279); Melena considera posible que se tratara de una dedicación a *Salamati* y *Nabia*, pero cree necesario localizar la inscripción y proceder a una nueva lectura (1985, 238 nº 12).
115. Salas y Haba, 1987, 127-133, nº 1; *HEp* 2, 204; *AE* 1987, 485; Melena, 1985, 371-372; González Cordero *et al.,* 1990, 136-137 nº 17.
116. Roso de Luna, 1904, 121; *AE* 1904, 157; Salas y Haba, *Ibid.* 127-133 nº 1; *HEp* 2, 220.
117. Beltrán, 1975-76, 76-77 nº 52.
118. Evans, 1967, 260; Whatmough, 1970, 229 y 657.
119. Salas y Burgaleta, 1996, 281-288.
120. *Ibid.* p. 282.
121. Abascal, 1994, 495.
122. Orti, 1948-1949, 344 nº 7; *AE* 1952, 130; Lambrino, 1957, 87-93, nº 1; *AE* 1958, 17; Callejo, 1965, 11-82 nº 34; Blázquez, 1962, 137; *ILER* 942; Hurtado, 1977, nº 217.
123. Blázquez, 1965, 59; *AE* 1967, 197; García y Bellido, 1972-74, 65 ss.; Hurtado, 1977, nº 818; Curchin, 1982, 106 nº 2; *id.*, 1983, 112-116 nº 9; *AE* 1987, 616.
124. Hübner no interpretó la pieza como dedicación a *Trebaruna en CIL* II 5347; Hurtado sí la consideraba perteneciente a esta divinidad (1977, nº 492); asimismo, Melena, 1984, 235.
125. Figuerola, 1985, nº 49; *AE* 1985, 539.
126. *CIL* II 801; Blázquez, 1962, 127; *ILER* 936; Hurtado, 1977, nº 443; Melena, 1985, 487-488 nº 2.

descubrieran en la región montañosa que limita las provincias de Cáceres y Salamanca debe ponerse en relación con el hallazgo de otro epígrafe dedicado a *Toga* en Martiago (Salamanca)[127], que evidencia la importante difusión del culto a esta divinidad en la región serrana del norte de Cáceres. Sin embargo, existe otra inscripción dedicada a esta diosa mucho más al sur, en Barretos (Aramenha, Marvão), donde se alude a *Toga Alma*[128]. Pero, además, existe otro epígrafe hallado, probablemente, en San Vicente de Alcántara, que también puede aludir a esta divinidad.

En esta inscripción Cornide leía, como teónimo en dativo, *Sagae*, siendo aceptada esta lectura por Ceán Bermúdez y Hübner[129], mientras que Boxoyo leía *Sogae,* lectura que aceptaban Masdeu y Constanzo[130]. El hecho de que se plantearan dudas en la segunda letra del teónimo, así como en el nombre del dedicante, nos da una idea del estado de la pieza y, por tanto, de sus dificultades de lectura. Por otro lado, el hallazgo de la pieza de Marvão y la similitud del nombre con el de *Toga* nos plantea la posibilidad de que la inscripción de San Vicente de Alcántara se hubiese dedicado a *Toga* y, por tanto, de que el teónimo *Saga* o *Soga* fuese erróneo. Algunas observaciones confusas de los autores que estudiaron la pieza nos refuerzan en esa convicción: según Ceán Bermúdez, desde la Solana de Mayorga, en San Vicente de Alcántara "*se trasladaron á la villa de Marban, en Portugal, algunas inscripciones*". Víu cree que esta pieza se trasladó a Marvão, para posteriormente volver a San Vicente.

Ya que estos autores descubrieron la dedicatoria a *Saga* ya en San Vicente de Alcántara y no cuentan con exactitud su primer hallazgo antes de su pretendido traslado, se podrían plantear dos posibilidades sobre su procedencia: que su lugar original fuera la zona de San Vicente de Alcántara, independientemente de que nunca hubiera sido transportada o hubiera realizado un viaje de ida y vuelta o, en segundo lugar, que su ubicación en origen fuera la región de Marvão y hubiera sido traída a San Vicente. Si la primera posibilidad es la correcta, el origen de las dos inscripciones hallaría a unos 20 kilómetros de distancia entre sí, lo que no impide que se hubieran dedicado a una misma divinidad. Si tenemos en cuenta el segundo supuesto, las dos inscripciones procederían de la región de Marvão, lo que aumentaría las posibilidades de que el supuesto teónimo *Saga* o *Soga* fuera, como sugerimos, una dedicación a *Toga.* Hay que tener en cuenta, además, otra similitud entre ambas inscripciones: la numerosa presencia de nexos, dos en la pieza de San Vicente de Alcántara y tres en la de Barretos. Por otra parte, hay que reseñar que en esta zona existe un cierto vacío en lo que respecta a datos epigráficos alusivos a divinidades indígenas; *Toga* y *Saga* o *Soga* son testimonios muy aislados del resto, lo que incrementa la sospecha de que se tratara de dedicaciones a una misma deidad.

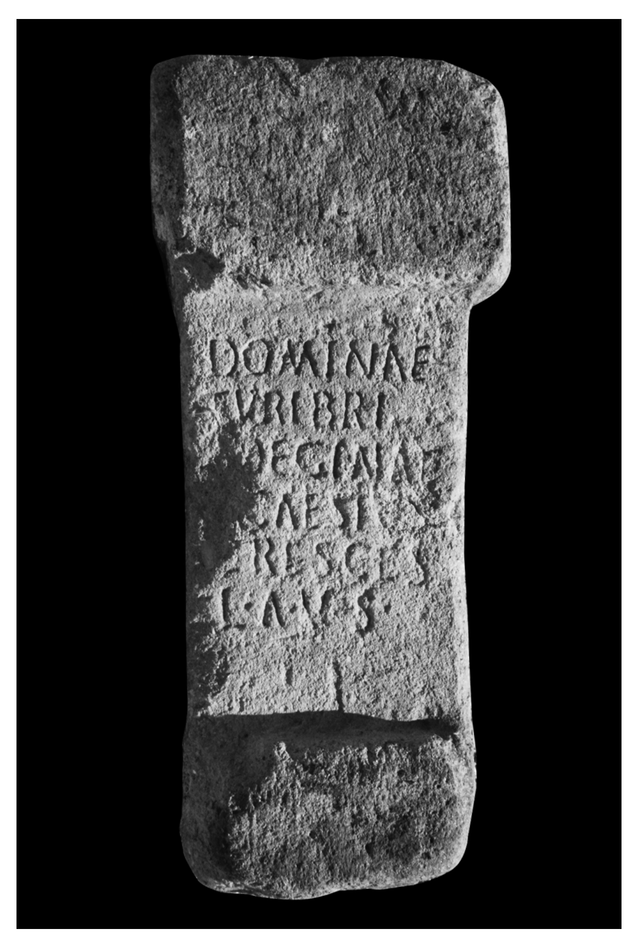
Si esta hipótesis es correcta, tendríamos el quinto testimonio de *Toga* y eliminaríamos un teónimo sólo conocido por una inscripción que está desaparecida y, además, no disponemos de fotografías de la misma. Sin embargo se constataría, a partir de los datos disponibles hasta el momento, una disociación entre los dos territorios en que esta divinidad era adorada, puesto que la región de Marvão y San Vicente está bastante lejana respecto de la zona de la Sierra de Gata. Pero, aunque la teoría es bastante sugerente, no podemos argumentarla más que con indicios y no con datos determinantes, por lo que hemos de seguir confiando en la lectura de quienes vieron la pieza sin perjuicio de que nuestra tesis sea susceptible de reconsideración a partir de otros posibles indicios que aparezcan en el futuro[131].

Algo más al sur del territorio que hemos estudiado hasta aquí están testimoniadas tres divinidades que, aunque sólo aparecen en la región extremeña mediante una inscripción existen, como citamos anteriormente, ejemplos en la región portuguesa vecina de Cáceres. Una inscripción dedicada a *Munis* se halló en Talaván, en la que el teónimo se acompañaba de los epítetos *Eberobriga Toudopalandaiga*[132]. Los otros dos testimonios de que disponemos sobre esta divinidad proceden, como ya hemos visto, de Monsanto y de S. Pedro (Celorico da Beira)[133]**.**

La dedicatoria a *Laneana* fue escrita sobre una peña de granito en el lugar de "Fuente la Higuera", de Torreorgaz[134]. La inscripción portuguesa dedicada a esta diosa se halló en Aldea da Ponte (Sabugal, Guarda) grabada en una roca, al igual que la hallada en Torreorgaz. Además, el lugar donde se halló la pieza portuguesa se llamaba "Fonte da Tigela", lo que ofrece un contexto similar para las dos dedicaciones[135].

---

127. Albertos, 1952, 62; *AE* 1955, 235; Blázquez, 1962, 127; *ILER* 937.
128. Jalhay, 1947, 623-624 nº 6; *AE* 1950, 215; Encarnação, 1984, 673-674, nº 611; García, 1991, nº 194.
129. Ceán, 1832, 422; *CIL* II 731.
130. Masdeu, 1783-1805, t. XIX, 40 nº 1408.
131. El teónimo *Saga* se ha relacionado por algunos autores con el epíteto de *Mars Sagatus*, presente en una inscripción de Astorga, pero algunas divinidades de esta inscripción se podrían relacionar mejor con las provincias galas que con Hispania, habida cuenta de la mención a Apolo *Grannus* y *Core*, únicas en la Península Ibérica y, en el caso de *Grannus*, muy testimoniado en Centroeuropa.
132. Fita, 1914, 304-310; *HAE* 2393; *AE* 1915, 8; García y Bellido, 1967, 116-117 nº 8; *HAE* 2393; Blázquez, 1962, 81; *ILER* 884; Hurtado, 1977, nº 471.
133. *Vid.supra..* Existe otra pieza atribuida por algunos autores a esta deidad, procedente de Chaves. No obstante, su lectura es muy dudosa, como muestra García (1991, nº 610, con toda la bibliografía).
134. Callejo, 1965, 22 nº 10; Hurtado, 1977, nº 510.
135. Curado, 1987, nº 99.



Lám. 5.- Inscripción de Ataecina procedente de Alcuéscar, Cáceres (foto: J.M. Abascal).

La tercera divinidad a la que nos referíamos es *Aerbina*, conocida por una inscripción hallada en Los Castillejos, en el término de Salvatierra de Santiago[136]. También tenemos ejemplos de ex-votos a esta diosa en la franja oriental de Portugal, que son los dos epígrafes, ya citados, hallados en Segura (Idanha-a-Nova, Castelo Branco).

Otras tres divinidades femeninas aparecen en un territorio que se extiende desde la línea Brozas-Trujillo hacia el sur, con una representación epigráfica considerable, y que no se han testimoniado en la zona norte de Cáceres ni, salvo una excepción, en el distrito portugués de Castelo Branco[137]. Se trata de *Nabia, Ataecina* y *Lacipaea.*

La primera divinidad se constata en sendos monumentos aparecidos en Alcántara[138], El Gaitán[139], Villa del Rey[140] y Trujillo[141]. Además, es posible que estuvieran dedicados a esta diosa tres altares hallados en la dehesa de la "Cardosa del Mayoralgo", en la Sierra de San Pedro[142]. Exceptuando la, aunque dudosa, probable inscripción de Trujillo, las aras dedicadas a *Nabia*, proceden del oeste de Cáceres, sin que coexistan con los testimonios de *Ataecina* y *Lacipaea.*

Los altares dedicados a *Lacipaea* aparecieron en Mérida[143], Albalá del Caudillo[144]; Torre de Santa María[145] y Conquista de la Sierra[146]. Todos los testimonios se sitúan, por tanto, desde una línea este-oeste situada a unos 20 kilómetros al sur de Trujillo, hasta la ciudad de Mérida. Es, precisamente, en toda esta región donde se ubican la gran mayoría de inscripciones dedicadas a *Ataecina,* la divinidad más difundida de este ámbito con el núcleo de su culto en el santuario ubicado en la ermita de Santa Lucía del Trampal[147] (lám. 5). Las características de esta diosa serán tratadas en la segunda parte de nuestro trabajo.

Otras denominaciones conocidas por una inscripción.

Uno de los principales problemas que han tenido que afrontar los investigadores de la religión indígena en Extremadura es la gran cantidad de supuestos teónimos que son sólo atestiguados por una inscripción que, en muchos casos, es de lectura dudosa. Nos proponemos, en consecuencia, considerar los datos disponibles estableciendo niveles de fiabilidad y desechando aquellos que, por el momento, aportan más confusión que luz a cualquier interpretación sobre el panteón religioso de la zona.

Entre los testimonios más fiables están aquellos localizables en la actualidad o los que están disponibles por medio de una fotografía publicada. Dentro de este grupo, tenemos un conjunto de altares votivos cuyo teónimo o epítetos son aceptablemente legibles.

---

136. Ramón, 1951, 174-175 nº 7; *HAE* 202; *AE* 1955, 30; Blázquez, 1962, 205; *ILER* 708; Hurtado, 1977, nº 438; García Fernández-Albalat, 1993-94, 388-389; *HEp* 5, 242.
137. *Vid. infra.*
138. *CIL* II 756; Blázquez, 1962, 179; *ILER* 887; Hurtado, 1977, 24; Melena, 1984, 236 nº 2.
139. Melena, *ibid.*, 233 ss., nº 14; *AE* 1984, 494.
140. Herrera y Gil, 1984, 37-41; *AE* 1984, 496; Melena, 1984, 259 nº 23.
141. El ara ya estaba publicada por Ramón, 1951, 273 ss., donde leía *Abisai.* Melena lo consideró como dedicación a *Nabia* (1984, 239 nº 15). Ya hemos aludido arriba a la posible dedicación a *Salam ac Nabi,* también de Trujillo, en el sentido de que su lectura es dudosa. También Hübner (*CIL* II 5279), Vives (*ILER* 921) y Melena (1984, 238 nº 12) son escépticos respecto a la validez de la lectura.
142. Melena, 1984, 258-259; *HEp* 1, 159, 160 y 161.
143. Fita, 1894, 94-95 nº 53; Blázquez, 1962, 79; *ILER* 859; Madruga y Salas, 1995, 346-348.
144. Rosco y Téllez, 1986, 133-134; *HEp* 2, 190; Caballero y Rosco, 1988, 240; Gamallo y Madruga, 1994, 288-290; Madruga y Salas, *ibid.*, 348-252.
145. Roso de Luna, 1905, 69 nº 78; Hurtado, 1977, nº 501; Madruga y Salas, *ibid.*, 344-346.
146. Madruga y Salas, *ibid.*, 341-344.
147. Sobre las dedicaciones a *Ataecina, vid.* Abascal, 1995, 31-105.

Los teónimos romanos con apelativo indígena son escasos. *Salus* podría estar testimoniada en un epígrafe de Montánchez con el epíteto *Bidiensis*, aunque no es seguro el teónimo[148]. Al sur de la provincia de Badajoz apareció recientemente una inscripción dedicada a Júpiter con un epíteto indígena: *Anca[..]*[149].

En lo que respecta al resto de denominaciones conocidas por una inscripción, no se puede afirmar que contengan el teónimo, puesto que sólo consta un término que, en muchos casos, guarda semejanzas formales con epítetos conocidos de diversas divinidades. En la ermita de Nuestra Señora de Tebas (Casas de Millán) se hallaron dos inscripciones votivas que son ejemplo de lo que referimos. Están dedicadas a *Eniragillus* y a *Moricilus*[150]*,* ambos teónimos con sufijos muy semejantes y, desde nuestro punto de vista, no se puede asegurar que correspondan a dos divinidades diferentes, puesto que podrían ser dos epítetos que aludieran al mismo dios o a otro de los constatados en otros lugares de Cáceres.

Un epígrafe dedicado a *Palanticus* apareció en Perales del Puerto[151]. Según Melena[152] "*se trata probablemente de un teónimo o una epíclesis de teónimo, en dativo, hapax, cuya formación es adjetiva sobre* Palantia". Por otra parte, el epíteto *Toudopalandaiga*, muy similar al de la inscripción citada, acompaña a la diosa *Munis* en el epígrafe de Talaván[153], lo que convierte en probable la consideración de *Palanticus* como epíteto[154]. Otro caso parecido se observa en una dedicación a *Tritiaecius*[155] que, además de contener un sufijo muy usual entre los apelativos de divinidades indígenas en Hispania, *Tritius/Tritia* son antropónimos frecuentes en la epigrafía de la zona y se conocen ciudades de nombre *Tritia* entre los Autrigones, los Várdulos y en Lusitania; ello nos permite asegurar que *Tritiaecius* sería un epíteto que aludiría a un grupo familiar o a una comunidad local[156].

Con el apelativo anterior guarda una indeterminada vinculación *Asitrita*, denominación plasmada en una inscripción de Navaconcejo[157]. Algo parecido podemos decir de *Arpaniceus*[158], forma latinizada de las más usuales entre los epítetos de divinidades. Tampoco es posible afirmar el carácter teonímico o adjetival de *Aenidiui* (Zorita, Cáceres)[159].

Otros testimonios expresan la fórmula *Dibus et Deabus* concretizada mediante apelativos tópicos: uno de ellos, procedente de Santiago del Campo, se dedica a los dioses *Pinionenses*[160]y otro a los dioses y diosas *Borc...*, posiblemente *Borcienses*[161]. Una inscripción hallada en Trujillo y reaparecida recientemente está dedicada al *Genius Turg(alensis)*[162].

Testimonios de lectura o interpretación dudosa.

Dentro de este conjunto de monumentos no desaparecidos o cuya fotografía está disponible, tenemos un grupo de muy difícil interpretación derivada de la fragmentación o desgaste de las piezas. Por tanto, las lecturas son parciales y, en todo caso, no sabemos si se trata de teónimos, epítetos, si se confunden éstos con antropónimos o si, simplemente se trata de malas lecturas. Por otra parte, tampoco son identificables con teónimos o apelativos de otras divinidades conocidas. Sobre estos ejemplares, incluiremos en nuestra lista únicamente lo que, para los autores que estudiaron las piezas, correspondía al nombre o epítetos de la divinidad, dejando a un lado las fórmulas votivas y los nombres de los dedicantes:

- [...]*coema* (Oliva de Plasencia). Lectura dudosa[163].
- *Selais Duillis* (Tejeda de Tiétar). Lectura dudosa[164].
- [.]*I*[.]*S*[.]*C*[.] / *Onuc*[.]*o* (Valverde del Fresno). Lectura dudosa[165].

---

148. Fita, 1901, 497; *AE* 1902, 2; *EE* 9, 99; Albertos, 1952, 60; Blázquez, 1962, 187-188; *ILER* 699; Hurtado, 1977, nº 336.
149. Berrocal-Rangel y Oyola, 1997, 284-286.
150. En cuanto a *Eniragillus,* Blázquez, 1962, 95-96; Kneissl, 1973, 199-201; *AE* 1975, 235; *ILER* 850; Hurtado, 1977, nº 822. Respecto a *Moricilus,* Beltrán, 1975-76, 78-79; *AE* 1977, 424. En esta ermita se hallaron algunos elementos arquitectónicos de época visigoda, lo que plantearía la posibilidad de que hubiera existido aquí un santuario ya desde la Antigüedad. A este respecto, *vid.* Martín, 1968, 453 ss.
151. Blázquez, 1975, 137; Hurtado, *ibid.*, nº 773; Melena, 1985, 494-495, nº 14; *HEp* 1, 177.
152. Melena, *ibid*, *loc.cit.* En el mismo sentido, Villar, 1993-95, 364.
153. *Vid. supra.*
154. Ver, a este respecto, Untermann, 1985, 348 ss.
155. Callejo, 1963, 225-226; *AE* 1965, 74; Blázquez, 1962, 215; *ILER* 939; Hurtado, 1977, nº 806.
156. Callejo, *ibid.*, *loc.cit.*; Untermann, 1985, 360, nº 40. Sobre los topónimos *Tritium* y *Tritium Magallum*, *uid.* Tovar, 1989, 365-366, nº C-402 y C-404.
157. Sayans, 1957, 231 ss.; Blázquez, 1962, 206; *ILER* 731; Hurtado, 1977, nº 812.
158. Kneissl, 1973, 198-199. En cuanto a su consideración como epíteto, *vid.* Untermann, 1985, 350.
159. Callejo, 1970, 155-156 nº 17; *AE* 1971, 148; Hurtado, 1977, nº 766; Untermann, 1985, 349.
160. Callejo, 1965, 40-42 nº 24; *HAE* 2443; *AE* 1967, 204; *ILER* 651; Hurtado, 1977, nº 467.
161. Blázquez, 1962, 129; *ILER* 654. No se puede descartar, sin embargo, que *Borc*... sea el comienzo del nombre del oferente, en cuyo caso sería una simple dedicación "a los dioses y diosas".
162. Iglesias Gil, 1986, 127-132; *HEp* 3, 141.
163. González Cordero *et al.,*1990, 137-138 nº 18; *AE* 1991, 957; *HEp* 4, 224; Gimeno y Stylow, 1993, 122-123, nº 4.
164. Domínguez Moreno, 1987-88, 33-41; sin embargo, Beltrán (1975-76, 72-76 nº 51) leía *Sfiaisdu.* En *HEp* 3, 139 la lectura de esa línea sería *Flaus Dui* o *Dul.*
165. Figuerola, 1989, 127-128 nº 2. En *HEp* 3, 143 se da como lectura muy poco segura.

- *Auelea* [....] (Aldeacentenera). Lectura segura pero, probablemente, es una inscripción funeraria[166].
- *Eci*[.]*icu* (Villamiel). Lectura dudosa[167].
- *D Bleti* (Alcuéscar). Lectura muy clara, pero de difícil interpretación[168].
- *Angefici* (Ventas de Caparra). La pieza es funeraria, por lo que no se puede considerar *Angefici* como un teónimo[169].
- *Larebus Ostianis* (Ibahernando). Lectura dudosa[170].
- *Diuo Sigerio Stillifero* (Mérida). Se encontraba en el mismo lugar que otro altar dedicado a Mitra en lo que fue, probablemente, un templo dedicado a este dios[171]. No obstante, lo consideramos como teónimo indígena.

DENOMINACIONES POCO FIABLES O DESAPARECIDAS.

Un segundo grupo de testimonios presenta, si cabe, más problemas, puesto que se trata de inscripciones desaparecidas de las que no existen fotografías disponibles, que fueron leídas, en algunos casos, por un único investigador y, en otros, presentan problemas en la estructura del texto. Estos hechos, como comentamos, generan unas consecuencias de mayor gravedad que en los ejemplos del grupo anterior, puesto que no se pueden contrastar las lecturas de los autores que vieron las piezas, lo que tiene como resultado que esos teónimos, tal como fueron leídos, permanecen en todos los repertorios de inscripciones y en los trabajos sobre la religión indígena hispana lo que, en este último caso, genera una gran confusión a la investigación. Los nombres de divinidades en cuestión son los siguientes:

- *Turcula* (Puesto de Santa Cruz). Transmitida por un manuscrito de J. Pérez Holguín, en el siglo XVII. Es uno de los casos más fiables, pues su estructura es coherente y el teónimo presenta la misma raíz que el topónimo *Turgalium*[172].

- *Netoni deo* (Trujillo)[173]. Sobre esta inscripción, hay que resaltar que sólo fue vista por J. Rodríguez, que la citó en una alocución para la Sociedad Geográfica de Madrid. Es de estructura aparentemente correcta, pero contiene una particularidad sobre la que merece la pena que nos detengamos, puesto que cuestiona seriamente la interpretación del texto. Nos referimos a la ubicación de la fórmula *Deo* inmediatamente después del teónimo. En este sentido, hay que tener en cuenta que todos los paralelos existentes al respecto en las provincias centrales y occidentales, exceptuando las hispanas, del imperio romano se dedicaron a 24 divinidades cuyo culto se llevaba a cabo, de modo casi exclusivo, en las regiones francesas de Haute-Garonne y Hautes-Pyrenness, es decir, en una zona muy concreta y con características específicas desde el punto de vista religioso, situada al norte de los Pirineos[174]. En Hispania únicamente existen tres ejemplos semejantes, dos de ellos obtenidos de lecturas fiables: están dedicados a *Suttunius* (Poza de la Sal, Burgos), *Peremusta deus magnus* (Eslava, Navarra) y *Laraucus deus maximus* (Vilar de Perdices, Montalegre, Vila Real)[175]. Sin embargo, en el resto de los casos en que aparece la fórmula *deus,* que se cuentan por decenas, siempre el teónimo va después de dicha fórmula, por lo que tenemos un indicio de cierto peso para considerar que en esta inscripción se cometieron errores de lectura. El hecho de que el sufijo *-ceo* se incluya en muchos de los epítetos de las inscripciones hispanas, nos permite sugerir que la lectura correcta pudiera ser *Netoniceo* u otro apelativo similar a los ya citados *Arpaniceus*, *Vorteaeceus*, o *Arantoniceus*, presente en una inscripción de Cascais. Por otra parte, la inscripción aparecida en Condeixa-

166. Según Beltrán (1975-76, 95-96), habría de considerarse funeraria a partir de la representación de un ciervo existente en la parte superior de la inscripción. Por otra parte, la pieza es una estela.

167 Los autores que la han estudiado y sus correspondientes lecturas de la l. 1son los siguientes: D. Berjano: *Egn[...]su* (1900, 21); Monsalud: *A.Claud.M.F.* (1900, 322-323); *ILER* 680; Hurtado, 1977, 641; Hübner: *Igi[...]* (*EE* 9, 125); Callejo: *Ec[...]su* (1965, 74-78 nº 39); *HAE* 2450; Hurtado, 1977, 639); Melena: *Ecussu* (1985, 489); *HEp* 1, 206 y, finalmente, Madruga y Salas: *Eci[.]icu* (1995, 341).

168 Rueda leyó *D(eo* o *-eae) Bleti* (1988, 273-275); Melena interpretó esa l.1 como *D B L(ibero) et L(ibera),* en función de otras inscripciones dedicadas a esta pareja divina y a la existencia de dos *foculi* en la parte superior de la pieza, lo que indicaría que la dedicación se hizo a dos divinidades (1990, 147). Sin embargo, la *B* continúa sin ser explicada.

169. Haba y Rodrigo, 1986, 58 nº 5. En *HEp* 2, 209 se da también como funeraria.

170. Callejo, 1965, 49-51 nº 29; Hurtado, 1977, nº 297; sin embargo, Mangas leía *MA(rs) S(anctus) / LAREBUS / OSTIARIUS* (1986, 329); *HEp* 1, 166.

171. Mélida, 1926, t. 1, 206, nº 768. La inscripción dedicada a Mitra es el nº 767 de la misma obra.

172. Gimeno y Stylow, 1993, 151 nº 43; *AE* 1993, 959; *HEp* 5, 231.

173. Rodríguez, 1878, 147-148; Hübner planteaba serias dudas sobre su lectura (*CIL* II 5278); Blázquez, 1962, 94; *ILER* 899; Hurtado, 1977, nº 554.

174. Estos dioses, expresados en dativo, eran los siguientes: *Arardo, Abellioni, Ageioni, Erge, Iscitto, Sexarbori, Leherenno, Xuban, Fago, Borienno, Edelati, Eriapo, Arixo, Ilixo, Artehe, Carpento, Sutugio, Baicorixo, Aherbelste, Arpeninno, Baeserte, Baiosi* y *Belgoni.* Los principales núcleos de su culto se ubicaban en los actuales Ardiège, St. Bertrand de Comminges, St. Bèat, Bagnères-de-Luchon, St. Pè d´Ardet y Montserie. Los testimonios referentes a todas estas divinidades se ubican en los dos distritos mencionados. Sólo hemos constatado una excepción: el altar dedicado a *Vorioni deo* hallado en Trier (Rheinland-Pfälz).

175. Acerca de *Suttunio,* Abasolo y Albertos, 1976, 395-396 nº 3 (con toda la bibliografía); la inscripción está desaparecida. Respecto a *Peremustae*, Rubio, 1955, 295-299; *AE* 1956, 225. Sobre *Larauco,* Lourenço, 1980, III, 7-8; *AE* 1980, 579 y García, 1991, nº 160.

a-Velha dedicada, supuestamente, al dios *Neto* tampoco nos ayuda demasiado, a pesar de que se ha utilizado tradicionalmente para confirmar la validez del testimonio de Trujillo, puesto que sólo fue vista por Barboza Canaes y está también desaparecida en la actualidad. Además, existen serias dudas sobre su consideración como inscripción votiva, como planteaban Vasconcelos, Encarnação y García[176].

- *Baraeco* (Trujillo)[177]. Hallada, según Rodríguez, en el mismo lugar que la inscripción anterior; sólo vista por él y actualmente desaparecida. Exceptuando el teónimo, el resto de la lectura de Rodríguez es bastante extraña y se alude a *Iluiri* en una comunidad no municipal. En el momento de su estudio, Rodríguez creía confirmado que existían tres inscripciones más dedicadas a *Baraeco*, una de las cuáles sería la conocida dedicación a *Reve Anabaraeco* hallada, según él, cerca de Trujillo, por lo que pudo efectuar restituciones en esa dirección. No obstante, esta inscripción, como parece demostrar otra aparecida recientemente en la provincia de Orense (Las Burgas) dedicadas a *Reue Anabaraego* procedería, probablemente, de Galicia, como en su día propusieron algunos investigadores. Es necesario, además, tener en cuenta que en la misma localidad existen dos inscripciones dedicadas a *Bandue Roudaeco*, cuyo epíteto podría haber sido leído en función del estado de la pieza como *Baraeco*, por lo que habría que plantear ciertas reservas sobre la lectura de esta inscripción. La validez de la lectura de Rodríguez no se puede rechazar con rotundidad, pero se ha de considerar *Baraeco,* en todo caso, como un epíteto, mientras no aparezcan pruebas determinantes que permitan rechazar la lectura tradicional.

- *I .M . / Deo Te / tae...* (Villamiel)[178]. Melena cree que entre la primera y segunda línea existiría otra, muy desgastada, donde se ubicaría el teónimo[179]. No obstante, por razones expuestas acerca de *Netoni deo,* nos parece poco probable que el teónimo antecediera a *deo*. Por tanto, creemos que el posible teónimo se situaría después de la fórmula *deo* correspondiendo al texto que Berjano leía *Tetae...* lo que, aún en el caso de que estuviera bien leido y dadas la ausencia de paralelos y la falta de su parte final, nos impide saber si se trata de un teónimo o un epíteto.

- *D . Ae...* (Cerezo)[180]. Disponemos de un diseño que Angel Barrantes, párroco del pueblo, envió a Vicente Paredes. Sea cual fuere la consideración del testimonio, no es posible saber la naturaleza del nombre a partir de las letras mostradas en el dibujo.

- *D . Eaeco* (Coria)[181]. Nos parece de lectura dudosa; en caso de ser correcta, se trataría de un epíteto con el característico sufijo *-eco*.

- *Irbi* (Ahigal)[182]. Hasta el momento, no hemos podido constatar su autenticidad.

El panteón religioso de la región extremeña.

Para establecer los perfiles de lo que sería el panteón religioso indígena en esta zona hemos creído necesario hacer una suficiente selección de los datos, en primer lugar, no considerando aquellos observables en la actualidad cuya lectura no es nítida o, siendo ésta legible, son de muy difícil comprensión; en segundo lugar, desechando los testimonios desaparecidos cuando existen algunos indicios de errores en la interpretación del texto, más aún cuando se trata de un teónimo no conocido por otros datos. Esta labor nos parece ineludible, pues la consideración de teónimos erróneos tiene unas consecuencias tan patentes que pueden llegar a alterar el enfoque de cualquier investigación sobre la religión indígena en Hispania. Finalmente, hemos de renunciar a tener en cuenta los testimonios donde consta un epíteto desprovisto de teónimo cuando no conocemos a que divinidad pertenece, ya que nuestro objetivo es detallar las áreas donde se rendía culto a cada divinidad y detectar la existencia de panteones religiosos regionales.

Desde estos puntos de vista, hemos de tener en cuenta como teónimos indígenas masculinos seguros en la región extremeña los siguientes: *Arentius, Bandua, Quangeius* y *Salamati,* todos ellos conocidos por varias inscripciones. Testimoniados una única vez tenemos a *Mirarus* y *Arabocorobe* (o *Arabus*) y, finalmente, no podemos afirmar con seguridad el carácter teonímico de *Eniragillus, Moricilus, Sigerius* y *Aenidis*, puesto que en algunos de estos casos existen probabilidades de que correspondieran a epítetos.

176. Para Vasconcelos, las dudas venían dadas, fundamentalmente, por que las letras donde aparecía el posible teónimo estaban al final de la primera línea, precedidas de un espacio de imposible lectura (1905, p. 308); Encarnação, 1975, 248-250, que incluye toda la bibliografía de la pieza. Según este investigador, "*o carácter votivo desta epígrafe não está, em nosso entender, suficientemente demonstrado*". En el mismo sentido, García planteaba que "*a circunstância de ter desaparecido, o insólito da sua formulação e a falta de expressoes votivas ou de consagração, devem reter esta inscrição sob reserva*" (1991, nº 175). Según Le Roux, es difícilmente utilizable dada su extraña sintaxis y su dudosa formulación (1992-93, 153 nº 3).

177. Rodríguez, 1878, 148-149; *CIL* II 5276; Blázquez, 1962, 74; *ILER* 764; Hurtado, 1977, nº 555.

178. Berjano, 1900, 574; Mélida, 1926, 209; *HAE* 410; Blázquez, 1962, 95; Hurtado, *ibid.*, nº 643.

179. Melena, 1985, 490 nº 9.

180. Fita, 1911, 408-409; *ILER* 711.

181. *CIL* II 763; Blázquez, 1962, 110; *ILER* 809; Hurtado, 1977, nº 204; Salas *et al.*, 1983, 251 nº 2.

182. Domínguez, 1987, 18; *HEp* 2, 189.

Como divinidades femeninas tenemos a *Toga, Arentia, Trebaruna, Munis, Aerbina, Ataecina, Nabia* y, aunque nunca aparecen con epítetos, *Lacipaea* y *Laneana.* Aunque con todas las reservas, otros posibles teónimos femeninos son *Asitrita* y *Turcula.*

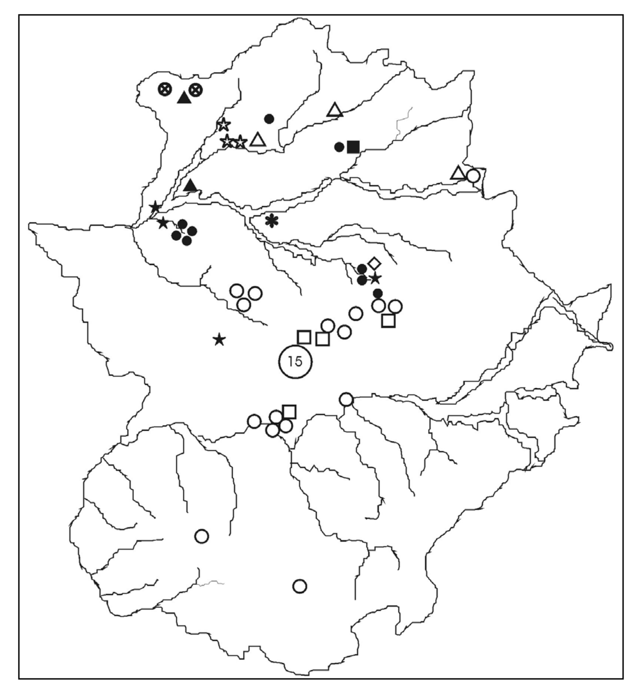
Habida cuenta de los datos considerados, podemos establecer que en toda la región cacereña situada desde el norte del río Tajo hasta las estribaciones del Sistema Central se constata un panteón de divinidades indígenas masculinas en el que se observan similitudes muy claras con el que aparece en la región portuguesa lindante con este territorio y enmarcada aproximadamente por el actual distrito de Castelo Branco y el sur del de Guarda. Tres de las divinidades masculinas citadas en el norte de Cáceres, *Bandua, Arentius* y *Quangeius* son conocidas en esa zona por numerosas inscripciones y, además, también se observa la coincidencia del epíteto de *Bandua Vortiacius,* lo que es más revelador. De igual modo aparecen en ambas regiones dedicaciones a Mercurio, acompañado de epítetos indígenas.

Con todos estos datos podemos plantear una muy probable continuidad entre el norte de Extremadura y la Beira Baixa portuguesa desde el punto de vista religioso. De hecho, sólo se hecha de menos la presencia en Cáceres de inscripciones dedicadas a *Reue* para que el panteón de dioses más representados sea prácticamente el mismo en ambas regiones[183]. Por otra parte, incluyendo a *Salamati,* tenemos en esta zona norte de Cáceres cuatro divinidades indígenas masculinas constatadas por varias inscripciones.

En cuanto a las divinidades femeninas, la hipótesis que planteamos se refuerza a partir de la existencia de tres inscripciones dedicadas a *Trebaruna* en esa zona además de la mencionada presencia de *Arentia,* que aparece con su paredro, como en la zona portuguesa referida.

En la región más occidental del norte cacereño que limita con la Beira, es decir, en el centro de toda la zona donde observamos una homogeneidad en el panteón aparecen los dos testimonios dedicados a *Toga.* El límite más oriental donde se constatan las divinidades masculinas que hemos citado es Malpartida de Plasencia, sin embargo, una inscripción dedicada a la diosa *Trebaruna* se halló en Talavera la Vieja, en la frontera oriental de la provincia de Cáceres, lo que deja patente la amplitud territorial del culto a este grupo de divinidades.

En toda la región cacereña al norte del Tajo sólo se testimonian dos teónimos masculinos más representados, cada uno de ellos, con una inscripción: *Arabus* y *Mirarus*, además de los ya planteados arriba como de dudosa naturaleza, *Eniragillus* y *Moricilus,* mientras que conocemos un posible teónimo femenino y otro, dudoso, cuyo género no sabemos: *Asitrita* e *Irbi.*



Mapa nº 2.- Testimonios de divinidades supra-locales en Extremadura: Bandua ● Quangeius ■ Salamati ▲ Trebaruna △ Toga ⊗ Arentius/Arentia ☆ Ataecina ○ Lacipaea □ Munidi ❃ Aerbina ◇ Nabia ★

Estos datos nos ofrecen un panteón religioso para esta zona mucho más reducido de lo que se ha considerado tradicionalmente puesto que, teniendo en cuenta únicamente aquellos testimonios donde aparecen teónimos, se observa que el número de divinidades cuyo culto gozaba de amplia difusión está muy equilibrado con el de dioses que sólo están representados con una inscripción, y, además, es muy probable que algunos de los epítetos que, hasta el momento, no se pueden relacionar con una divinidad concreta, puedan ser en el futuro vinculados a una de las ya conocidas.

Desde este punto de vista, consideramos que no está demostrada la teoría según la cual la religión indígena en Extremadura era, fundamentalmente, de carácter local sino que, como se observa en otras provincias del occidente imperial, existían determinadas divinidades locales junto a otras de culto regional y algunas cuya difusión abarcaba territorios aún mayores, que incluso excedían del ámbito de un *populus* determinado.

La similitud entre el panteón del norte cacereño y la Beira Baixa, aunque permanece, se va difuminando progresivamente hacia el sur de Cáceres, donde continúa la importante presencia de *Bandua* (siete dedicaciones) y, además, están representadas *Munis, Laneana* y *Aerbina,* también conocidas en la Beira Baixa, aunque cada una de ellas es representada en Cáceres con un sólo testimonio.

183. Villar (1993-95, 364-365) plantea que el epíteto *Palanticus* podría corresponder a *Reue,* ya que el autor lo relaciona con un hidrónimo como, según él, deben ser interpretados otros epítetos de la misma divinidad

A partir de una línea que uniría los municipios de Brozas, Cáceres y Trujillo hacia el sur, incluyendo la provincia de Badajoz, las diferencias tanto con respecto al norte de Extremadura como al citado territorio portugués se acentúan, ya que desaparecen aquí los datos referentes a *Bandua*[184], *Quangeius, Arentius-Arentia* o *Trebaruna,* mientras que se plasma un panteón de divinidades femeninas diferente y muy unificado, formado por *Ataecina, Lacipaea* y, hacia el oeste de este territorio, *Nabia.* En cuanto a otros teónimos en esta zona del centro-sur de Extremadura sólo podemos considerar, con reservas, a *Turcula* y, aunque dudoso para nosotros, *Saga.* La constatación de estas divinidades en la región portuguesa citada es meramente testimonial, con una sola inscripción dedicada a *Nabia*[185].

El caso de *Nabia* es muy paradójico, puesto que es una divinidad a la que se rindió culto en toda la franja occidental de la Península desde el norte de Galicia hasta el valle del Duero. Su rastro desaparece en toda la Beira portuguesa y de nuevo surge en la región cacereña al sur del Tajo[186]. El hecho de que la divinidad femenina más conocida en todo el territorio al norte del Duero, no aparezca en ningún caso entre este río y el Tajo, donde conocemos numerosas inscripciones votivas dedicadas a dioses indígenas y, además, aparecen muy representadas otras divinidades femeninas, nos hace surgir la idea de que esta diosa podría corresponderse, desde el punto de vista de su significado, a alguna de las conocidas exclusivamente en esas regiones, que habría ocupado su lugar en el panteón religioso. Más adelante profundizaremos sobre estos problemas.

Así pues, junto a las tres divinidades femeninas más difundidas: *Ataecina, Lacipaea* y *Nabia*, eran adoradas en la región meridional *Turcula* y *Saga,* en todo caso locales, lo que nos ofrece un panteón femenino a primera vista muy similar al observable en la zona norte de Cáceres. Sin embargo, la escasez de testimonios alusivos a dioses en esta región (sólo conocemos tres epígrafes dedicados a Júpiter *Anca..., Aenidis* y *Sigerius*), debe obedecer a una falta de hallazgos, aunque es cierto que existen aquí varias decenas de epígrafes descubiertos, casi todos ellos dedicados a diosas, lo que plantea un problema insoluble por el momento.

LA REGIÓN OCCIDENTAL DE LA MESETA SUR.

En el área sur-occidental de Avila y en las provincias castellano-manchegas de Toledo y Ciudad Real han aparecido, hasta el momento, pocas inscripciones referentes al asunto que nos ocupa, lo que es ya un claro contraste con el área extremeña. También son diferentes algunos de los teónimos que aparecen. Sin embargo, existen algunos datos en este ámbito situado al sur del Sistema Central que lo vinculan más con Extremadura y, en general, con las regiones occidentales de la Península Ibérica que con alguna otra región. Por esta razón, hemos considerado conveniente incluir sus testimonios en el presente capítulo.

Las relaciones que se observan entre los dos territorios son las siguientes: la existencia de un santuario dedicado a *Vaelicus* en Avila, dios que guarda una destacable semejanza con *Endovelicus*, adorado en la región de Evora; la aparición de dos ofrendas votivas alusivas a *Ataecina* la provincia de Toledo, siendo esta diosa adorada ampliamente en el sur de Cáceres y norte de Badajoz y, finalmente, la inscripción dudosa dedicada a *Bandua* en el área toledana.

Las inscripciones votivas que citan a dioses indígenas en esta zona son las siguientes:

- *Vaelico* (Candeleda, Avila). Muchas de las aras dedicadas a este dios se encontraban en la Colección Torroba de Postoloboso (Candeleda) y las restantes estaban reutilizadas en la reconstrucción de la "ermita de S. Bernardo", cerca de la confluencia de la Garganta de Chilla y la de Alardos, que desembocan en el río Tiétar. El lugar tuvo un carácter sagrado desde la época romana hasta la actualidad, exceptuando el período de dominación musulmana[187]. No se hallaron, sin embargo, restos arquitectónicos contemporáneos de las aras votivas, lo que podría significar que, o bien el santuario del dios no se encontraba exactamente en el lugar donde posteriormente se edificó la ermita, puesto que en todo el entorno de la misma aún quedan áreas llenas de vegetación que podrían esconder dichos restos, o bien fue totalmente arrasado por las edificaciones cristianas[188]. Cerca de la ermita se ubica la necrópolis, vinculada al poblado fortificado de "El Raso" que ocupa el collado del

184. Es cierto, no obstante, que se conocen dos testimonios de *Bandua* conservados en lugares de Badajoz, pero no podemos extraer conclusiones de ellos por desconocerse el lugar de su hallazgo. En este sentido, Alarcão opinaba que la pátera conservada en la Colección Calzadilla de Badajoz dedicada a *Band... Araugel...* podría haber sido hallada en el territorio de Viseu, por existir en esta zona un *castellum Araocelum* además de otras dedicaciones a *Bandua* (1989, 308-309).

185. Esta pieza se halló en la región más occidental del distrito de Castelo Branco, en Pedrogão Pequeno, en el *concelho* de Sertá (*CIL* II 5623; Blázquez, 1962, 178; *ILER* 890; García, 1991, nº 170), sin que se constaten epígrafes dedicados a esta diosa en la región donde se halló el más numeroso grupo de inscripciones de todo el centro de Portugal: la región en torno a la *ciuitas Igaeditanorum.*

186. Este hecho llamó en su momento la atención de Melena. Este autor mostraba su convicción de que aparecerían ejemplos en el futuro. Esta idea es posible pero, no obstante, existe un apreciable volumen de información en ese ámbito como para que la ausencia de dedicaciones a *Nabia* de lugar a otras interpretaciones.

187. Fernández Gómez, 1973, 173-175; *id.*, 1986, 879 ss.

188. Fernández Gómez, *ibid.*, 249.

Freillo, situado algo más lejos del lugar donde debió ubicarse el santuario. Disponemos en la actualidad de diez altares donde es visible, en su totalidad o en parte, el nombre de la divinidad. En la segunda parte de nuestro estudio expondremos todas sus dedicaciones y tendremos en cuenta los datos útiles que permiten definir la tipología de la deidad.

- *Mauo s(acrum)* (Polán, Toledo). Se halló en el despoblado de "Bañuelos" y, para Mangas y Carrobles, la lectura del teónimo es clara. Según ellos, el teónimo está relacionado con *Maponos*, dios relacionado con Apolo en algunas inscripciones de Gran Bretaña, y con *Mabon*, que aparece en los textos mitológicos galeses. Si fuera un dios vinculado a Apolo, ello encajaría con el nombre del lugar donde se halló la pieza, teniendo en cuenta el carácter salutífero de Apolo y de los dioses célticos vinculados a él[189].

- *Togoti* (Talavera de la Reina, Toledo)[190]. Apareció en al monte de S. Vicente, que fue identificado por Schulten con el *Mons Veneris* de donde partía Viriato en sus campañas contra los romanos[191]. Este monte tiene una altura de 1321 m, es uno de los puntos más elevados de la sierra y domina todo el territorio hacia el sur hasta la fosa del río Alberche, situada a 400 m de altitud. Su nombre, según la tradición, viene dado porque tres hermanos cristianos de Talavera, Vicente, Sabina y Cristeta, se refugiaron en una cueva en la cima del cerro cuando huían de la persecución de Daciano, gobernador de Diocleciano. Finalmente fueron martirizados y muertos en Avila. En 1.663, un fiel a este santo descubrió la presunta cueva de los mártires y edificó una ermita bajo la advocación de S. Vicente en el lugar[192].

En relación con este dios podrían estar la diosa *Toga*, conocida por varios epígrafes del área vettona, y el *deo To[...]* que aparece en una inscripción de Avila[193]. Si es correcta esta vinculación, tendríamos dos divinidades paredras, *Togo* y *Toga*, la primera de las cuales está vinculada a un monte que, fuera o no el *mons Veneris*, tiene ciertas connotaciones de montaña sagrada que perduraron durante siglos[194].

Ahora bien, el dios sólo se podría vincular al monte por la localización de la pieza, puesto que el teónimo no se relaciona con el nombre de la elevación, como sí ocurre en otros casos (*Reue Larauco* en el monte Larouco, Júpiter *Candamo* con el monte Candamio, *Baelibio* con el monte Bilibio, *Dercetio* con el monte Dercetio, *Salamati* con el monte Jálama o Marte *Tileno* con el monte Teleno). Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que en el resto de los casos en que un dios se vincula a una elevación montañosa por su nombre, no es el teónimo el que expresa esa relación, sino el epíteto del dios. Si, como parece claro, *Togo* y *Toga* son teónimos, no debemos pretender una identificación entre los mismos y el nombre de la montaña, cuyo nombre pre-romano, por otra parte, desconocemos. En resumen, el dato de la procedencia de la pieza podría no indicar el carácter de la divinidad.

Un dato más relevante puede ser la relación entre dos dioses paredros con el mismo nombre, puesto que existe en Hispania el paralelo *Arentius/Arentia* y, como analizaremos más adelante, este caso también se da en el resto de Europa entre dioses relacionados con Apolo (*Bormanus* y *Bormana*) y con Mercurio (*Visucius/Visucia*). Sin embargo, al contrario que en los casos citados, no aparece la mención a *Togo* y *Toga* en una misma inscripción. En conclusión, los datos disponibles en la actualidad no permiten emitir una hipótesis fiable sobre el carácter del dios, puesto que existen algunas alternativas posibles.

- *Urilouco* (Talavera de la Reina, Toledo). Se hallaba como apoyo en la pared de un pozo, de época tardorromana o visigoda, existente en una calle de la localidad. La ofrenda la realizó *Amia*, liberta de *Ispanus*[195]. Según Urbina, *Urilouco* podría ser una forma de alusión al dios *Lugus*, teniendo en cuenta el segundo elemento de la denominación[196].

En la provincia de Toledo se han encontrado dos aras dedicadas a *Ataecina* mostrando una aparente gran difusión del culto a esta diosa. Sin embargo, algunos datos nos indican que podría no ser así. Una de las dos inscripciones, hallada en Caleruela (Toledo) fue dedicada por *Bassus*, un *eques alae uettonum* que cita su *origo*: *Turobri(gensis)*. El interés de la pieza, como destaca González-Conde, está en que se trata de la única vez que un devoto de esta divinidad cita su procedencia que es, precisamente, *Turobriga*, la ciudad a la que se vincula *Ataecina* mediante apelativos en muchos de sus testimonios[197]. Este dato, en lo que se refiere al territorio de culto de *Ataecina*, es importante porque no muestra una gran difusión del mismo, sino del desplazamiento de uno de sus fieles, que mostraría su vinculación a la diosa

189. Mangas y Carrobles, 1996, 245-247, nº 3.
190. *CIL* II 893; Blázquez, 1962, 127.
191. *FHA* 4, 110 ss. No obstante, Schulten situó erróneamente el monte de S. Vicente entre el Tajo y la Sierra de Guadarrama. La identificación del *mons Veneris* con dicho cerro ha sido mantenida por González-Conde (1987, 32) y por Seguido (1989, 143 ss.). En contra, Fernández Gómez (1986, 964-965).
192. Seguido, *ibid.*, 142.
193. Mangas y Carrobles, 1992, 103, b.3.; en cuanto a la inscripción de Avila, *uid. infra.*
194. Seguido, 1989, 145-148.
195. Urbina, 1993-95, 42; *HEp* 5, 785.
196. *Ibid.*, 44-45.
197. González-Conde, 1988, 131; *HEp.* 2, 679.

fuera del ámbito de difusión de ésta. Por tanto, la hipótesis de que el culto a *Ataecina* se extendía hasta la provincia de Toledo sólo queda sustentada en la segunda inscripción de la diosa en esta zona, hallada en *Caesarobriga* (Talavera de la Reina) reutilizada en los cimientos de un muro de época visigoda[198], puesto que la inscripción que se había atribuido tradicionalmente a la diosa, hallada en *Segobriga* (Saelices, Cuenca), ha sido desechada como dedicada a *Ataecina*[199].

La segunda divinidad femenina de la región es *Aricona* (Talavera de la Reina, Toledo). Apareció en lo que fue el cementerio de S. Clemente y está dedicada por un individuo con nombre indígena que cita su gentilicio: *Alles Alionicum*[200]. Según Blázquez, el nombre de la deidad podría estar relacionado con un topónimo[201].

Entre las denominaciones que podemos considerar de dudosa interpretación está *Aco* o *[.]aco* (Corral de Calatrava, Ciudad Real). El ara está dedicada por una mujer esclava: *Acara Materni s(erua)*. El dios, citado en la primera línea, podría ser *Vaco* o *Vago*, según Alföldy, del que existen dos paralelos en Hispania[202].

Mucho más dudoso y poco fiable es el epígrafe que, presuntamente, cita a *Bandue it uiciesi* (Sonseca, Toledo). La pieza apareció en el lugar de "La Mezquitilla", ubicado al suroeste de la localidad de Sonseca, donde hay restos de antiguas poblaciones y una necrópolis romana. La transcripción fue enviada por Juan Moraleda, correspondiente de la Real Academia de la Historia, a Fita, aunque sin acompañar calco[203]. Además de la compleja lectura ofrecida, la pieza desapareció, por lo que no podemos confirmar su autenticidad.

Los datos procedentes del área colindante con la región extremeña ofrecen un panorama diferente al que habíamos observado en los territorios estudiados anteriormente. Por una parte, parece perfilarse una cierta continuidad teonímica respecto de Extremadura. En este sentido, tenemos el testimonio de *Togoti*, que podría estar relacionado con la diosa *Toga* adorada en el oeste del área vettona, los de *Ataecina*, uno de los cuales muestra un desplazamiento de un individuo desde la citada región y, finalmente, un dudoso testimonio de *Bandua*.

Esta relación con el ámbito occidental de la Península también está reflejada en la semejanza entre el santuario de *Vaelicus*, en el sur de Avila, con el dedicado a *Endouelicus*, de Terena. Contamos, por tanto, con pocos elementos que nos permitan calibrar el carácter religioso de las sociedades indígenas que habitaban en esta región. Sin embargo, a medida que nos desplazamos curso arriba del Tajo es patente la transformación cultural, que tiene como consecuencia la progresiva desaparición de testimonios epigráficos de dioses indígenas. Ello no implica, necesariamente, que en esta zona hubiera una menor intensidad de cultos autóctonos, pues podría tratarse de un distinto modo, menos visible, de reflejarlos. Ahora bien, lo que parece claro es que hubo una menor resistencia de estos cultos al impacto romanizador.

198. Urbina, 1994, 29; *HEp.* 5, 784.
199. *Vid. infra.*
200. Morán, 1944, 248, nº 18; Blázquez, 1962, 74; Mangas y Carrobles, 1992, 102, a.3.
201. Blázquez, *ibid.*, *loc.cit.*
202. Alföldy, 1987, 237-239, nº 7; *HEp* 2, 285. Si la letra *o* del teónimo fuera una *c*, se podría considerar la primera línea como el comienzo del nombre de la dedicante; en este improbable caso, algunas alternativas son, según Alföldy, *Acc / acara*, *[.]acc / acara* o *[.]acc / acatra* (*ibid.*, 238).
203. Fita, 1892, 146-147; López de Ayala, 1959, 285-286.

4

LA BEIRA LITORAL, BEIRA ALTA Y EL ÁREA SUR-OCCIDENTAL DE LA MESETA NORTE

La zona que vamos a analizar a continuación, limitada al sur por las estribaciones occidentales del Sistema Central, por el río Duero al norte y por el Océano Atlántico al oeste no posee, desde el punto de vista de los teónimos aparecidos en ella, una personalidad demasiado definida que la distinga de las regiones de su entorno. Con respecto a la Beira Baixa y al norte de Extremadura, de las que está separada geográficamente por la Sierra de la Estrella y la Sierra de Gata, las diferencias más marcadas derivan de la desaparición de determinados teónimos que están muy representados en estas otras regiones, como *Arentius*, *Quangeius*, *Trebaruna*, *Arentia* o *Munis*. Estos teónimos ya no vuelven a registrarse al norte de estas sierras. Aunque en las Beiras Alta y Litoral tampoco se han descubierto testimonios de *Reue*, que sí está testimoniado en la Beira Baixa, cabe pensar que ello se debe a una falta de hallazgos, puesto que esta divinidad sí está representada al norte del río Duero por numerosos testimonios.

Las diferencias respecto al territorio situado al norte de dicho río son menos patentes, por lo que más bien podríamos hablar de una cierta continuidad teonímica. Esta se fundamenta en la existencia de testimonios de *Cosus* en la parte más occidental de ambos territorios y, en la franja interior, la presencia de numerosos epígrafes de *Bandua* tanto al sur como al norte del Duero.

Divinidades masculinas supra-locales.

En esta región se testimonian algunos teónimos de amplia difusión. La divinidad cuyo culto gozaba de mayor predicamento, a juzgar por los epígrafes registrados, es *Bandua*. Conocemos seis inscripciones que, con seguridad, se pueden incluir entre las referentes a este dios y, además, existen otras que, aunque podrían adjudicarse también a *Bandua*, ofrecen algunos problemas que hacen preferible incluirlas entren las de adscripción dudosa.

En la parte más occidental de esta región, muy cerca de la costa Atlántica, fueron descubiertas dos inscripciones alusivas a este dios. En la primera de ellas, hallada en el castillo de Vila da Feira (Arlindo de Sousa, Aveiro), era invocado con su nombre y dos apelativos cuya naturaleza nos es, hasta el momento, desconocida: *Bande Velugo Toiraeco*[204]. La segunda inscripción había aparecido en el mismo lugar cinco años antes, dedicada por un individuo originario de *Bracara Augusta* a un *Deo Tueraeo Volenti*, sin teónimo, que pudo ser adjudicada a *Bandua* a raíz del descubrimiento de la pieza anterior, con el mismo epíteto, aunque con las típicas variaciones fonéticas[205].

Hacia el este de Vila da Feira, ya en el territorio de la probable *ciuitas* que se ubicó en la actual Viseu, se descubrieron otros altares dedicados a este dios. El primero apareció en el lugar de "Castelo do Mau Vizinho" (Sul, S. Pedro do Sul, Viseu) y aunque el dios citado es, con seguridad, *Bandua*, no está tan claro el apelativo. Las últimas interpretaciones son coincidentes en interpretar *Band(..) Oce(...)*[206], una dedicación bimembre en la que el principio del epíteto puede remitirnos a un topónimo *Ocelum* de los

204. Blázquez, 1962, 52; Encarnação, 1975, 128-129; García, 1991, 288, nº 19.

205. Encarnação, 1975, 291-292. La inscripción ha sido publicada, además, por Vasconcelos, 1913, 612; Mattos, 1947, 60, nº 49; Blázquez, 1962, 216 y García, 1991, 288, nº 20.

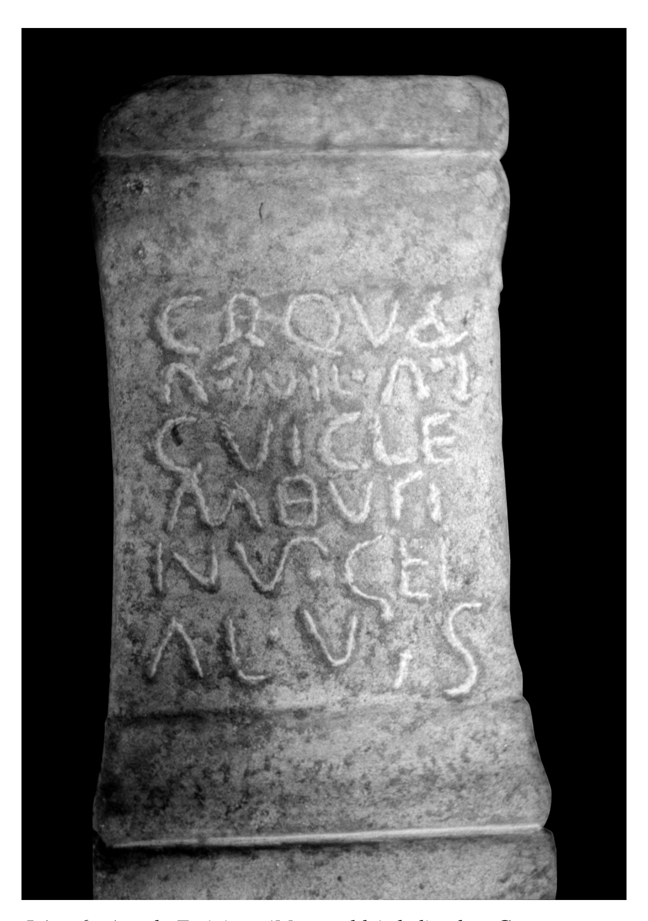
206. Según Vasconcelos, el teónimo en dativo era *Bandoge* (1905, 316). Esta lectura fue seguida por Figueiredo (1953, 159), Blázquez (1962, 55), Encarnação (1975, 138-139). La revisión de la lectura fue ofrecida por Encarnação (1987, 20): *Band(—) Ocel(ensi* o *-elaeco)*, siendo aceptada con ligeras variantes por García (1991, 290, nº 27): *Bandi*(?)*oge* (?). Vaz discrepó en un principio, efectuando la interpretación *Bando Ge(nio)*, pero posteriormente rectificó aceptando la hipótesis de Encarnação (1993, 254-256, nº 17).

varios conocidos en Hispania[207]. El poblado donde se halló el ara es el castro da Ucha y, según Vaz, el epíteto del dios podría referirse a los antiguos nombres de localidades como Vouzela y Zela, nombres de una villa y de un río cercano al lugar donde se halló la pieza y que en época medieval se llamaban *Vaucela* y *Cela*[208].

Pocos kilómetros hacia el este de estos lugares, en una propiedad donde habían aparecido previamente otros materiales romanos, se descubrió un altar dedicado a *Bandi Oilienaico* (Esmolfe, Penalva do Castelo, Viseu), sin que aparezca el nombre del dedicante ni la fórmula votiva, debido a que la parte inferior del monumento está desaparecida[209]. Según algunos autores, en la colina de Murqueira, donde se halló la pieza, habría existido un *uicus* de una relativa importancia, puesto que allí aparecieron restos de edificios, hornos, acueductos, inscripciones, mucha cerámica y monedas y, además, la colina vecina es llamada Mortório, lo que sugiere la existencia de una necrópolis vinculada a la supuesta localidad[210].

En Queiriz (Fornos de Algodres, Guarda) se descubrió un ara ofrecida a *Bandi Tatibeaicui*[211] y, algo más hacia el este, en la ermita de Nuestra Señora de Torrão (Longroiva, Meda, Guarda), reutilizada como piedra de altar desde la edificación de la iglesia en 1145, se halló otra dedicada a *Bandi* [*L*?]*ongobricu*, es decir, con un apelativo que deriva con toda probabilidad, del nombre antiguo de la localidad de Longroiva[212].

Otro testimonio de *Bandua* apareció durante las obras de reconstrucción de la iglesia de S. Pedro de Lourosa y en ella aparece con el epíteto *Picio*[213]. La adjudicación de esta pieza a *Bandua* viene dada por otra inscripción hallada en Belver (Gavião, Portalegre) que se ofreció a *Bannei Picio* y donde el primer elemento se interpretaba como una variante del conocido teónimo[214]. Hemos de recordar que



Lám. 6.- Ara de Freixiosa (Mangualde) dedicada a Crougae Nilaicui.

todavía no se conoce un solo caso fiable en que un apelativo se vincule a dos teónimos diferentes en Hispania.

En este territorio han aparecido hasta el momento dos testimonios de *Cosus*, ambos en la zona más cercana al litoral y, por tanto, culminando una destacable continuidad del culto a este dios en toda la franja litoral Atlántica desde el noroeste de Galicia hasta la región central de la costa portuguesa. El primero se halló formando parte de la pared de un pozo en la localidad de Aguada de Cima (Agueda, Aveiro) y menciona, según Carvalho, a *Cusei Paeta*[*i*]*co*[215]. García propuso una nueva lectura del epíteto: *Paeteaico*[216]. La segunda inscripción se encontraba guardada en el Museo de Grão Vasco, de Viseu, hacía muchos años. Según Vaz, no se sabe el lugar exacto en el que fue recogida ni consta en los registros de entrada del museo, pero se piensa que procede del área de Viseu. El ara se dedicó a *Cosei Va*[*c*]*oaico* y, según este autor, el radical del epíteto lo vincula a uno de los ríos principales de la región, el Vouga, que en época

207. Sobre los topónimos que contienen el elemento *ocelum*, *uid.* Albertos, 1985, 470-474. Existen también algunos epítetos divinos idénticos, como *Arantius Ocelaecus, Arantia Ocelaeca* (Albertos, *ibid.*, *loc.cit.*) *y* un Lar *Ocaelaego* (Rodríguez González, 1990-91, 204-209).

208. Vaz, 1993, 255.

209. *EE* 9, 35; Vasconcelos, 1905, 317-318; Blázquez, 1962, 53; Encarnação, 1975, 132-134; García, 1991, 291, nº 28; Vaz, 1993, 256-257, nº 18.

210. Alarcão, 1988, 307, tomando referencias de Berardo y Antonio de Almeida.

211. Encarnação, 1975, 134-137; García, 1991, 257-259, nº 19; Vaz, 1993, 257-259, nº 19. Anteriormente, Cortez había propuesto leer *Danditatideaigui* (1957, 37-38), lectura que Blázquez revisó ligeramente: *Bandi Tatideaicui* (1962, 53-54).

212. Curado, 1985, nº 44; García, 1991, 290, nº 26.

213. Cortez, 1957, 52-54; Blázquez, 1962, 215; Encarnação, 1975, 259-260; García, 1991, 294, nº 36.

214. *AE* 1984, 468; García, 1991, nº 35. Anteriormente, esta mención era leída incorrectamente *Rannelpicio* (*AE* 1950, 220).

215. Carvalho, 1986, nº 70; *AE* 1986, 283; *HEp* 1, 657.

216. García, 302, nº 49; *HEp* 4, 986.



Lám. 7.- Entorno del lugar donde se halla la inscripción rupestre de Lamas de Moledo, Castro Daire.



Lám. 8.- Inscripción de Lamas de Moledo.

romana era llamado *Vacua*[217]. Vaz recoge también la tradición de Viseu, según la cual en la llamada "Cava de Viriato" se situaba la ciudad romana de *Vacca*[218].

Además de los dioses de carácter supra-regional registrados en esta región, *Bandua* y *Cosus*, conocemos otra divinidad masculina de carácter regional testimoniada en dos inscripciones: *Crouga*[219]. La primera de ellas se descubrió en la iglesia de Freixiosa (Mangualde, Viseu), donde sirve en la actualidad de base a una representación de Cristo crucificado, aunque también se había utilizado como pila de agua bendita (lám. 6). La divinidad es citada como *Crougae Nilaicui*[220].

La segunda dedicación a este dios apareció en la, tan debatida, inscripción de Lamas de Moledo (Castro Daire, Viseu)[221], donde se le invocaba como *Crouceai Magareaicoi Petranioi* (o *Petrauioi*)[222] (lám. 8). Para Encarnação y Búa, *Crougeai* está en dativo singular y es un teónimo acompañado de dos epítetos[223]. Según Alarcão y Vaz, *Crougeai Magareaicoi* serían el teónimo y su apelativo en dativo, mientras que *Petrauioi*, en nominativo plural, sería una comunidad que realiza una ofrenda a la segunda divinidad citada en la inscripción[224].

Para Untermann, la interpretación de la denominación no está clara, puesto que la relación de *Magareaicoi* como adjetivo-atributo de *Crouceai* está en contradicción con sus desinencias y tampoco parece serlo *Petranioi*, por que no estaría en el orden esperado. Cabría interpretar *-coi* como una conjunción enclítica, lo que llevaría a interpretar una composición teónimo-epíteto *Crouceai Magareai* y, por otra parte, *Petranioi* como otro dativo independiente[225]. En cualquier caso, lo que está claro es que estamos ante el mismo teónimo *Crouga* o *Crougia* que aparece en la inscripción de Freixiosa.

DIVINIDADES MASCULINAS LOCALES.

En la localidad de Vendas de Cavernães (Viseu) fueron halladas cuatro aras dedicadas a una divinidad cuyo nombre, en dativo, es *Luruni*. La primera de ellas se halló junto a la entrada de la iglesia de Nossa Senhora da Pena y en ella se menciona al dios sin epíteto alguno[226]. La segunda fue hallada en una torre próxima a Vendas de Cavernães y fue dedicada también a *Luruni*, sin otra mención, por un individuo con *tria nomina*: *Lucius Allius Seuerus*[227].

La tercera inscripción apareció en el mismo lugar y con el mismo tipo de denominación que la anterior; su desgaste hace que, además del teónimo, sólo aparezca el nombre del padre del dedicante: *Tanginus*. Se nos dice que en la parte opuesta a la inscripción se

---

217. Vaz, 1989, nº 140; *id.*, 1993, 266-267, nº 25; *AE* 1989, 379; García, 1991, 301, nº 47; *HEp* 3, 496.
218. Vaz, 1989, *loc.cit.*
219. Existe, sin embargo, otra inscripción dedicada a este dios en la provincia de Orense, pero seguimos considerando a *Crouga* como dios adorado sólo en la región de Viseu por estar dicha inscripción desaparecida y existir dudas a la fiabilidad de la misma. Si aparece éste u otro testimonio del dios fuera del area que estudiamos, tendríamos que cambiar nuestros planteamientos.
220. Vaz, 1984, 557-562; *AE* 1989, 383; García, 1991, 303-304, nº 52.
221. *CIL* II 416 y p. 695.
222. Untermann, 1997, 753-754. Balmori (1935, 88 ss.) leía *Crouceai Maga Reaicoi Petranioi*. Otros autores leían *Crougeai Magareaicoi Petrauioi* (Encarnação, 1987, 7; Vaz , 1988, 345; Curado, 1989, 352; García, 991, 455, nº 467). Posteriormente, Vaz varió su primera lectura aceptando el término *Petranioi* en lugar de *Petrauioi* (1993, 234).
223. Encarnação, 1987, 7; Búa, 1999, 321.
224. Alarcão, 1988, 308; Vaz, 1989, 330-331; *id.*, 1993, 236.
225. Untermann, 1997, 753-754.
226. Untermann, 1965, 18-22, nº 2; *AE* 1966, 178; Encarnação, 1975, 226; García, 1991, 337-338, nº 165; Vaz, 1993, 273-275, nº 30.
227. *CIL* II 404; Figueiredo, 1953, 158; Untermann, *ibid.*, 21; Vaz, 1982, 784-785; García, 1991, 336-337, nº 163; Vaz, 1993, 269-271, nº 27.

representó la cabeza de un toro[228]. La última inscripción que menciona a esta divinidad se descubrió en una viña de Vendas de Cavernães y está dedicada por una mujer. El dios se invoca como *Luruni sac(rum)*[229]. La existencia de cuatro aras dedicadas a la misma divinidad en una localidad hace suponer que en este lugar existió un santuario. Si *Luruni* es un teónimo, estaríamos ante un dios de culto local.

Otra divinidad adorada en una sola localidad, según la información conocida hasta hoy, es *Collouesei Caieloni Cosigo* (Algodres, Fornos de Algodres, Guarda). El monumento estuvo desde hace muchos años haciendo la función de soporte del altar de la capilla de S. Clemente, en la aldea de Furtado (lám. 9). El teónimo en dativo es, según Curado, *Collouesei* y los epítetos *Caieloni Cosigo*[230]. En opinión de Alarcão, este dios debía ser el patrón de una *gens* indígena, los *Caieli Cosigi* y el elemento *Caiel-* podría tener relación con la divinidad *Caielobrigo* citada en la inscripción de Lamas de Moledo que, a su vez, remite a una ciudad de nombre *Caielobriga*[231].

EPÍTETOS MASCULINOS CON TEÓNIMO OMITIDO.

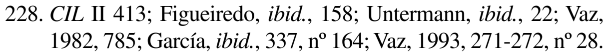
- *Caesariciaeco* (Martiago, Salamanca)[232]. La inscripción apareció en 1950 al realizarse obras en la iglesia parroquial y ser derribado el muro oeste, donde ahora está la puerta principal. Durante dichas remodelaciones, la pieza fue empotrada de nuevo en el muro exterior del atrio de la iglesia. Según Del Hoyo, *Caesariciaecus* deriva del nombre celta *Caesarus*, de modo idéntico a *Tanginiciaecus*, epíteto del dios *Arentius* documentado en el área de Castelo Branco[233]. En la parte superior de la pieza se representó un creciente lunar con un arco muy abierto.

- *Cantunaeco* (Ciudad Rodrigo, Salamanca)[234]. Según Fita, la inscripción mencionaba al dios *Bandua* abreviado: *Silo Co / rai B(anduae) / Cantu / naeco / u(otum) a(nimo) l(ibens) s(oluit)*, de acuerdo con otro paralelo de la región de Leiria que él interpretaba como *B(anduae) Meruaseco*[235]. Sin asegurar su pertenencia a *Bandua*, la lectura de Fita fue recogida en estudios posteriores[236]. Sin embargo, las últimas opiniones reinterpretan la supuesta *B* como *f* considerando, por tanto, que no es una abreviatura de teónimo sino de *filius*[237]. Desde este punto de vista, la inscripción muestra un apelativo cuyo teónimo no se cita. Dicho apelativo podría tener relación con los *cognomina Cantius/a*, también testimoniados como *nomina* latinos, o con *Cantonus*[238]. No obstante, dados los escasos testimonios de estos nombres y el hecho de que no aparezcan en la forma exacta que sugeriría el epíteto, no podemos asegurar esta relación por el momento.

- *P*(?) *Reagui*? (Freixo de Numão, Vila Nova de Foz Côa, Guarda). Retirada de una de las paredes de la iglesia parroquial de Freixo de Numão en 1992. Coixão y Encarnação realizaron la lectura expuesta arriba, aunque si se acepta la interpunción previa a *Reagui* y, por tanto, éste se considera un epíteto, la



Lám. 9.- Ara de Furtado, Fornos de Algodres, dedicada a Collouesei Caieloni Cosigo.



228. *CIL* II 413; Figueiredo, *ibid.*, 158; Untermann, *ibid.*, 22; Vaz, 1982, 785; García, *ibid.*, 337, nº 164; Vaz, 1993, 271-272, nº 28.
229. Ferreira, 1986, nº 71; *AE* 1986, 296; *HEp* 1, 710; García, 1991, 338, nº 166; Vaz, 1993, 272-273, nº 29.
230. Curado, 1986, nº 74; los editores de *AE* 1986, 301 consideran muy extraña la lectura y se preguntan si no pudo haber una reinscripción. Para García, la hipótesis de Curado se puede mantener, pero con cierta prudencia en lo referente al carácter religioso de la pieza (1991, 524, nº 596a).
231. Alarcão, 1988, 309.
232. Del Hoyo, 1994, 53-57; *AE* 1994, 887; *HEp* 5, 664; Alonso y Crespo, 1999, 99-100, nº 187.
233. Del Hoyo, *ibid.*, 56.
234. *CIL* II 861.
235. Fita, 1912, 447. Sobre este supuesto paralelo, *uid. infra*.
236. Morán, 1922, 56; Blázquez, 1962, 208; Vives, 1971, nº 766.
237. Blázquez, 1993, 74, nº 4, aunque omite el nombre del dedicante; Alonso y Crespo, 1999, 30-31, nº 36.
238. Sobre estos nombres en Hispania, *uid.* Abascal, 1994, 316. Los ejemplos galos son citados por Whatmough (1970, 410, 583, 956, 1115 y 1264).

letra final del teónimo sería la *P*, lo que es difícil de aceptar. Podríamos plantear, a partir de la fotografía publicada por estos investigadores, que no existe dicha interpunción y la presunta *P* seguida de la interpunción no sería otra cosa que una *B* con acusado desgaste. A partir de esta premisa, sólo tendríamos la parte final de un apelativo: [...]*breaegui*. Este fragmento de epíteto es muy similar a la parte final de *Isibraiegui*, apelativo de *Bandua* en la zona de Penamacor[239]. Sin embargo, como este epíteto de *Bandua* sólo aparece en testimonios procedentes de una misma localidad, algo distante de Freixo de Numão, no cabe dar como segura la identificación entre ambos apelativos. En definitiva, sólo podemos afirmar el carácter de epíteto, en dativo céltico, de la mención que nos ocupa, sin que podamos saber su lectura exacta ni a qué teónimo se refiere.

- *Issibaeo*. La inscripción donde aparece esta mención fue adquirida en una casa de antigüedades de Oporto por el autor que la publicó: D. Brandão. El propietario de dicha empresa comunicó al comprador que la pieza procedía de Miranda do Corvo (Coimbra), aunque Brandão no pudo conseguir datos más precisos sobre el lugar de su hallazgo y las circunstancias del mismo[240]. Según García, esta denominación podría relacionarse con el epíteto de *Bandua Isibraiegui* o con el de Mercurio *Esibraeo*[241]. Esta afirmación podría ser reforzada si la pieza procediera originalmente del área de Penamacor de donde *Isibraiegui* es, según los datos actuales, apelativo local de *Bandua*. Sin embargo, hasta que no sean solucionadas las dudas sobre su procedencia o, en su caso, otros datos certifiquen dicha relación, hemos de mantener algunas reservas sobre la caracterización religiosa de la mención *Issibaeus*.

- *Tabudico* (Murtede, Cantanhede, Coimbra)[242]. La pieza fue descubierta en 1957 cuando se demolía una pared en el sitio de la antigua residencia parroquial, cerca de la iglesia matriz de la localidad. Se trata de un ara con forma de columna de fuste cilíndrico, rematada por una moldura de base cuadrangular. El fuste está rodeado por dos guirnaldas ornamentales y se observan también dos bucráneos[243]. La dedicación, realizada por un *uiator*, menciona únicamente al dios por el nombre *Tabudico*. Parece tratarse, a tenor del sufijo -*ico*, de un epíteto cuya significación es desconocida.

- *Vasego* (Soure, Coimbra). Apareció en 1825 en la Quinta da Magdalena, en una colina en el margen izquierdo del río Anços, al suroeste de Soure[244]. La mención al dios ha dado lugar a varias interpretaciones, puesto que aparece en las dos primeras líneas de la inscripción del siguiente modo: *B Mer / uaseco*[245]. Hübner la interpretó como *B(ene) Mer(enti) Vaseco*[246]. Finalmente, Ribeiro realizó una leve variación en el nombre, leyendo *Vasego* y considerando esta denominación como un epíteto[247].

- *Albucelainco Efficaci* (S. Salvador, Viseu). Apareció en 1990 junto a la capilla de Santa Eulália, en el lugar de Repeses, con otras tres aras. *Efficax* estaría relacionado con "fuerza", "virtud" o "poder"[248]. El carácter de *Albucelainco*, sin embargo, está más sujeto a discusión, puesto que existen varios topónimos que contienen el elemento -*ocelum* y, entre ellos, uno llamado *Albocela* o *Albucela* situado en el área vaccea y otro posible *Albocelum* en los alrededores de Villar de Macada (Vila-Real)[249]. Por ello, nos inclinamos a pensar que estamos ante un doble apelativo: el primero aludiría a una localidad y el segundo a una característica del dios. Según esta hipótesis, el teónimo no estaría citado, lo que puede ser lógico teniendo en cuenta que las cuatro inscripciones halladas en el mismo lugar parecen indicar la ubicación de un santuario.

La segunda inscripción hallada en este lugar no cita el nombre de la divinidad pero desvela algunos de sus caracteres. La lectura es, según Vaz, *Val*[*erius*] / *Placed*[*us*] / *exs orti* [*f*] / *onte surp*(?) *De / um po / suit*[250]. Se trata, por tanto, de un agradecimiento al dios por una solicitud concedida, el surgimiento de una fuente. Hay que resaltar, con Vaz, que en esta ara se omite el teónimo sin que se haga mención alguna de su nombre o apelativos, lo que refuerza la tesis de que ambas están dedicadas al mismo dios y estaban expuestas en su santuario[251].

- *Peinticis* (entre Parada do Gouta y Fail, Fail, Viseu). La inscripción estaba realizada sobre una roca situada en la colina llamada "O Castro de Tres Ríos", que forma parte de las estribaciones de la Sierra de Caramulo. La roca mide unos 6 m de largo y tiene una altura de 2 m[252]. La mención está en plural, sin que sepamos su género y, según Untermann, el característico sufijo -*ico* de *Peinticis* lo caracteriza como un epíteto de un grupo de divinidades como los Lares o las

239. *Vid. supra.*
240. Brandão, 1970, 79-83 y nota 2; Encarnação, 1975, 203-204.
241. García, 1991, 333, nº 156.
242. Cardozo, 1960-61, 223-229; Encarnação, 1975, 274-276; García, 1991, 348, nº 192.
243. Cardozo, *ibid.*, 223 ss.
244. Vasconcelos, 1905, 313; Ribeiro, 1989, 124.
245. *CIL* II 363.
246. Hübner, 1871, 57. Seguido por Encarnação (1987, 33) y García (1991, 351, nº 200). Hübner, en *CIL* II 363, leyó *B(ene) Mer(ito) Vaseco*, siendo seguido por Blázquez (1962, 113).
247. Ribeiro 1989, 122 y 139.
248. Vaz, 1990, nº 157; *AE* 1990, 502; *HEp* 4, 1103.
249. Albertos, 1985, 471.
250. Vaz, 1990, nº 158.
251. *Ibid. loc.cit.*
252. Untermann, 1965, 8.

Matres, cuyo nombre no se cita[253]. En cuanto al significado del apelativo, Untermann vislumbra una relación con algunos nombres personales del noroeste peninsular, *Pentius* y *Pintius*, puesto que deriva de *Peintius*. Desde este punto de vista, el investigador alemán plantea que el Castro de Tres Ríos sería el centro religioso (y quizá político) de una familia o un clan que pudo tomar el nombre de su fundador, aunque también considera, como más improbable, la hipótesis de que su significado tuviera relación con **pinto-*, **pento-*, "el quinto"[254].

- *Remetibus Aug(...)*. El epígrafe se halló en 1936 en las termas públicas situadas cerca del acueducto norte de la ciudad de *Conimbriga* (Condeixa-a-Velha, Condeixa-a-Nova, Coimbra) (lám. 10). Según Etienne, Fabre y Lévêque, el lugar de su hallazgo, la gran dimensión de las letras que permitían su lectura desde una cierta distancia y la forma de la pieza, una gran placa rectangular cuya finalidad era su colocación en un muro, hacen pensar que la inscripción se relacionaba con los baños públicos y, por tanto, estos dioses estaban vinculados a las aguas, como los Lares *Aquites* registrados en el mismo lugar[255]. Sin embargo, no sabemos si *Remetes* es el nombre de una divinidad plural o un apelativo de un grupo de dioses y, por otra parte, también desconocemos el género de los mismos.



Lám. 10.- Inscripción alusiva a los dioses Remetes, procedente de Conimbriga*.*

TEÓNIMOS FEMENINOS SUPRA-LOCALES.

La divinidad femenina cuyos testimonios epigráficos aparecen con mayor dispersión territorial en la región que estudiamos es *Ilurbeda*, aunque es necesario resaltar algunas particularidades de su culto. El altar más monumental dedicado a la diosa procede de Segoyuela de Cornejos (Salamanca), de 78 cm de altura, y realizado en mármol blanco[256]. Se encuentra en la actualidad formando parte de las escaleras de entrada a la iglesia del pueblo. La mención a la diosa reza *Ilurbeda[e] sacrum* con letras de magnífica factura. Resaltamos los caracteres de la pieza porque contrastan con los de otras dedicaciones a la diosa y, como veremos, ello puede tener consecuencias a la hora de tipificar a *Ilurbeda* como diosa regional o supra-regional.

Otras dos ofrendas votivas a esta divinidad fueron descubiertas en Covas dos Ladrões (Góis, Coimbra), lugar conocido en la Antigüedad por sus minas de oro, cobre y zinc. Las dos árulas aparecieron al vaciarse los pozos de una mina existentes en el "Alto das Cabeçadas" y son de pequeñas dimensiones: 32x16 y 24x13 cm. En la primera, el nombre de la divinidad está algo desgastado, leyéndose *[Il]urbed[a / e]*[257]. En la segunda está completo distribuido en las dos primeras líneas del texto: *Ilurbe / dae*[258].

La aparición de las dos árulas en el mismo lugar llevó a Nunes a sugerir un culto local a esta divinidad en la zona. Sin embargo, estas piezas vinculan a *Ilurbeda* con un ámbito laboral como son las minas, a donde acudían trabajadores llegados de otras regiones y no precisamente con núcleos de población autóctonos y estables. En este sentido, el hecho de que la inscripción de Segoyuela de Cornejos apareciera reutilizada en la iglesia parroquial del pueblo y tuviera una destacable monumentalidad, al contrario que las pequeñas piezas de Covas dos Ladrões, podría significar que el área salmantina habría sido el centro del culto a la diosa, desde donde algunos individuos lo habrían llevado consigo a la región minera de Góis. A favor de esta teoría podemos aducir la reciente reinterpretación de una inscripción existente en La Alberca (Salamanca) que, para Stylow, estaría dedicada a *Ilurbeda*[259], ya que esta localidad está muy cerca de Segoyuela de Cornejos, planteando una difusión del culto a esta diosa por esta pequeña región circundante a la Peña de Francia. Por el contrario, una objeción a esta hipótesis viene dada por la aparición de otro posible testimonio de *Ilurbeda* en Faião (Terrugem, Sintra, Lisboa)[260], puesto que esta localidad está muy lejana del área salmantina, aunque la correspondencia de esta pieza a *Ilurbeda* no es del todo segura debido al fuerte desgaste de la inscripción[261].

---

253. *Ibid.*, 11.
254. *Ibid.*, 12 ss.
255. *Ibid.*, 38-40, nº 18.
256. Mangas, 1971, 135-136, nº 13.
257. Nunes, 1957, 208-212; Blázquez, 1962, 78; Encarnação, 1975, 200 ss.; García, 1991, 332, nº 154.
258. Ferreira, 1952, 192-195; Figueiredo, 1953, 184; Blázquez, 1962, 78; Encarnação, 1975, 200 ss.; García, 332, nº 155.
259. Esta nueva lectura no está publicada, habiéndonos sido comunicada personalmente por A.U. Stylow a quien mostramos nuestro más profundo agradecimiento.
260. Ribeiro, 1982-83, 438-439, nota 45.
261. García plantea dudas a las letras del supuesto teónimo (1991, 332, nº 153).

En la región situada al norte de la Sierra de Gata disponemos de testimonios de otra diosa de carácter supra-local: *Toga*. El único ejemplar hallado en la provincia de Salamanca procede de Martiago[262], aunque en el límite norte de la provincia de Cáceres, en plena sierra, aparecieron otras dos dedicaciones a esta divinidad[263]. Según estos datos, se vislumbra que al norte de la Sierra de Gata y la Peña de Francia, *Toga* era adorada en la región más occidental, mientras que el culto a *Ilurbeda* se entraba en el ámbito más oriental sin que dichos espacios quedaran superpuestos.

La última divinidad femenina de amplia difusión constatada en el área que nos ocupa es *Nabia*, a partir de un único testimonio procedente de Pedrogão Pequeño (Sertá, Castelo Branco)[264], que está muy aislado del resto de dedicaciones a esta diosa. Por tanto, en toda la región de la Beira Baixa, el norte de Extremadura y la gran área situada entre el Sistema Central y el valle del río Duero no se puede constatar un culto de importancia a esta diosa. Ello puede ser debido a la existencia de una divinidad femenina del mismo tipo, pero con distinto nombre, en toda esta área.

Teónimos femeninos locales o epítetos de teónimo femenino desconocido.

- *Besenclae* (Canas de Senhorim, Nelas, Viseu). El ara donde se cita el nombre de la diosa estaba en una casa de Canas de Senhorim, cuyos propietarios desconocían su procedencia original[265]. Sin embargo, en 1985 se hallaron otras dos aras formando parte de la construcción de un lagar en Carvalhal Redondo, muy cerca de la localidad donde se encontraba la primera, donde no constaba el nombre de la divinidad o divinidades adoradas. Lo más destacable es que el dedicante, *Docquirus Celti filius*, es el mismo en las tres aras. Según Vaz, el hecho de que en las dos últimas no se citara el teónimo pudo venir dado por el hecho de que se hubieran ubicado en un santuario de esa diosa, por lo que habría sido innecesaria su mención[266].

En cuanto al teónimo *Besencla* podría, según Vaz, relacionarse con el nombre antiguo de la localidad de Viseu, que en la *Historia Silense* aparece como *Castrum Vesense*. De este modo, los elementos *Besen-* y *Vesen-* serían equivalentes[267]. No obstante, creemos que existen pocos fundamentos en la actualidad para poder calificar de probable esta relación de la diosa con la localidad.

- *Celiborcae sacrae* (Villasbuenas, Salamanca). Se halló en las cercanías de la localidad, donde hay minas de falso topacio, junto a una inscripción funeraria[268]. Según Blázquez, la inscripción se dedica, probablemente, "*a una ninfa protectora de algunas aguas termales*", aunque en realidad no hay argumentos suficientes para confirmar dicha hipótesis. Por el momento, se desconoce el carácter de la divinidad y, además, no podemos asegurar que no se trate de un epíteto.

- *Coruae* (Figueira de Castelo Rodrigo, Guarda). Apareció en la cumbre de la Sierra de Marofa, cuando se construyó la capilla de Nuestra Señora de Fátima, en cuya sacristía se conserva la pieza[269]. Según García, entre la *o* y la *r* existe un espacio donde podría haber existido una letra[270]. Dado el carácter unimembre de la mención, podría ser un apelativo desprovisto de teónimo cuyo radical *Cor-* podría guardar cierta relación con *Corona*, apelativo de la diosa *Nabia* en el ara sacrificial de Marecos[271].

Denominaciones de lectura o interpretación dudosa.

- *Fauilio* o *Fanilio*? (Zamarra, Salamanca)[272]. Apareció en un corral, donde hacía la función de dintel de una ventana. Las dudas sobre el posible nombre del dios, según Del Hoyo, parten de que la última letra del mismo sólo es visible por "*la parte superior de un trazo curvo*" y de que de la última *i* "*parece partir a media altura un trazo transversal hacia la derecha, aunque pudiera ser un fallo de la piedra*"[273]. Teniendo en cuenta estas variables, este autor considera que *Fauilio* pudiera tener distinta interpretación.

- *Seniocor*?. El monumento fue descubierto en Soutinho, en la feligresía de Pena Verde (Aguiar da Beira, Guarda) y presenta importantes dudas interpretativas. Es un edículo de granito constituido por un nicho flanqueado por dos columnillas unidas con un

262. Albertos, 1952, 62; *AE* 1955, 235; Blázquez, 1962, 127.
263. *Vid. supra.*
264. *CIL* II 5623; Figueiredo, 1890, 85, nº 2; Blázquez, 1962, 178; García, 1991, 339, nº 170.
265. Vaz, 1987, 63-64, nº 1; *id.*, 1989, nº 138; *AE* 1989, 384; Pinto, 1996, 31.
266. Vaz, 1987, *loc.cit.*
267. Vaz, 1989, 328.
268. Morán, 1946, 147-148; Blázquez, 1962, 174.
269. Curado, 1985, 650-651; *HEp* 2, 794.
270. García, 1991, 301, nº 47.
271. *Vid. infra.*
272. Del Hoyo, 1994, 58-60 la cita como procedente de Agallas; en *HEp* 5, 680, la ubican en Zamarra, al igual que Alonso y Crespo (1999, 168, nº 341). Por otra parte, en *AE* 1994, 889 se opina que sería posible igualmente la lectura *Fanilio*, a pesar de la preferencia de Del Hoyo por *Fauilio*.
273. Del Hoyo, *ibid.*, 60.

arco de medio punto. En el interior del nicho hay dos pequeñas árulas esculpidas en relieve. La de la derecha tiene representada un ancla, sin texto alguno; la de la izquierda contiene la inscripción desarrollada en cuatro líneas: *Se / ni / oc / or*[274]. Vaz planteó tres posibilidades partiendo del símbolo marino que representa el ancla: que fuera un monumento funerario a un marinero, que se tratara de una dedicación a un dios simbolizado por el ancla, o que se tratara de un monumento cristiano en el que el ancla significaría la esperanza de salvación[275]. Por nuestra parte, no tenemos argumentos suficientes para inclinarnos por una de estas alternativas o para plantear otras hipótesis.

- *L(ari?) Couticiui L(ari?) Coutioso Longonaroso* (S. João da Fresta, Mangualde, Viseu). Estaba reutilizada como soporte de una viga de madera en una casa en ruinas de la "Quinta do Casal", a la entrada de la población de Casais, en la feligresía citada[276]. El dedicante, *Malgeinus, Leuri filius* cita su *origo*: *Arbuensis*. Se desconoce, por el momento, la localización de *Arbua*. Los problemas principales que afectan a esta inscripción se centran, precisamente, en las menciones al dios o dioses. Gomes y Tavares sugieren que se pudo repetir, quizá por error, el nombre de la divinidad y admiten que la interpretación es hipotética[277]. Curado sugirió posteriormente una sustancial revisión: *L(ari?) Coutici ut / Lare?) Coutioso? Tonc* (*=tunc*) *(castellanos) Na / cosos*, que fue preferida por García[278].

Dejando a parte los problemas ajenos al nombre de la deidad, hemos de pensar que la doble denominación podría referirse a la misma. De hecho, así lo interpretaríamos si las dos menciones hubieran aparecido en inscripciones distintas: *L(...) Couticiui* y *L(...) Coutioso* presentan únicamente las típicas variaciones fonéticas ampliamente testimoniadas en la epigrafía votiva del área lusitano-galaica. Aquí parecen plasmarse también terminaciones de dativo céltico en una mención y de dativo latino en la otra. Debe ser, voluntaria o no, una repetición del nombre de la divinidad.

Por otra parte, queda el problema de la interpretación de las dos letras *L* como abreviaturas de *Lari*, lo que no está muy claro habida cuenta de lo confuso de la inscripción y de que no es habitual abreviar las menciones a los Lares en singular[279]. Lo que podemos considerar posible es que dichas abreviaturas esconden el teónimo y que, en ese caso, sólo conoceríamos los apelativos de esta divinidad que, además, aparecen únicamente en esta pieza. Esto hace muy difícil que podamos sacar alguna conclusión de carácter religioso a partir de esta inscripción: tan sólo podemos hacer constar la relación de los presuntos apelativos con el nombre personal *Coutius*, testimoniado en siete inscripciones del área lusitano-galaica[280].

- *Cat...*? (S. Martinho de Mouros, Resende, Viseu). La inscripción apareció cerca de Mogueira, en la cima de una colina en la margen izquierda del Duero, donde hay huellas de lo que pudo ser un castro romanizado, puesto que se observan restos de tres murallas escalonadas y poco distantes entre sí que, aparentemente, son concéntricas[281]. Las estructuras existentes dentro de la muralla interior podrían tener una función religiosa, algo extremadamente escaso en los lugares donde han sido halladas la mayoría de las inscripciones alusivas a dioses indígenas, puesto que se trata de una especie de acrópolis donde se observan escaleras y plataformas a distintos niveles, un pozo con las paredes interiores recubiertas de *opus signinum* en las que se ven diversos grafitos, una cruz céltica y lo que parece una mesa de altar a la que se accede por cuestas y escaleras[282]. La inscripción, que Mantas califica de "aparentemente votiva", apareció cerca del posible santuario y su lectura es, según este autor: *Quiatia Cumi (filia) / Rotamus Tri*[*t*]*ei (filius) / Cat... / u(otum) m(erito)*[283]. Dado que la mención podría estar abreviada y no existe ningún paralelo entre los teónimos o epítetos hispanos que contenga el elemento *Cat-*, desconocemos el carácter de esta denominación, si es teónimo, apelativo divino o de otro tipo, por lo que debemos mantenerla en reserva hasta que otro dato nos permita establecer conclusiones mejor fundamentadas[284].

- *Aro*? (Castro Daire, Viseu). Según Figueiredo, se descubrió en 1877 cuando se hacían excavaciones para reforzar un puente sobre el río Paiva[285]. Se observan en la pieza varios elementos iconográficos: en la parte frontal, en mitad del campo epigráfico, hay

274. Vaz, 1979, 547-548. Esta hipótesis fue seguida por Alarcão (1988, 309) y García (1991, 347-348, nº 191. Previamente, Encarnação (1975, 189) había interpretado la primera letra como una *G* considerándo la inscripción como dedicación a un Genio: *Ge / ni / o C / or*, planteando una vinculación del mismo a una persona de nombre *Cor(nelius)*.
275. Vaz*, ibid.*, 548.
276. Gomes y Tavares, 1985, nº 55.
277. La misma calificación de lectura "muy hipotética" le otorgan los editores de L'année Epigraphique (1985, 517).
278. García, 1991, 523-524, nº 596; *HEp*. 1, 698. También Vaz aceptó esta revisión (1993, 281-284, nº 34).
279. Sólo tenemos constatados dos casos donde aparece esa abreviatura seguida por el apelativo sin abreviar: el primero es extremadamente dudoso por estar muy desgastada la inscripción; procede de Arcossó (Chaves) y, según Rodríguez Colmenero, se dedicó a unos *L(aribus) Gegeigis* (1997, 161-162, nº 143; *uid.infra*). El segundo procede de *Conimbriga* y pudo ser dedicado a unos *L(aribus) Aquitibus* (*uid.infra.*).
280. Abascal, 1994, 336.
281. Mantas, 1984, 361.
282. *Ibid.*, 363-364.
283. *Ibid.*, 365.
284. En este sentido, García, 1991, 525, nº 598.
285. Figueiredo, 1887, 52.

representado un cuadrúpedo en relieve con una cierta indefinición que dificulta su caracterización. Según Figueiredo, lo más probable es que se trate de un cerdo o un jabalí[286]. En la parte derecha aparece un relieve de figura humana de pie con una lanza en la mano que Vasconcelos considera el dedicante o el dios; Blázquez lo define como un guerrero considerando la posibilidad de que pudiera representar a Marte[287].

En cuanto a la inscripción en sí, aparece en dos caras del monumento. En la parte frontal, la primera línea está arriba de la figura zoomorfa y, las dos líneas restantes debajo de la misma: *uotu(m) / arol / a s*; en la cara lateral izquierda de la pieza hay otra inscripción en la que es posible interpretar *A / pr / ae / t*[288]. Vasconcelos interpretó la primera del modo siguiente: *uotu(m) / Aro l(ibens) / a(nimo) s(oluit)* considerando *Aro* como el teónimo en dativo; en su opinión, el texto de la cara lateral contenía el nombre del dedicante[289]. Para Untermann, en cambio, *Aro* no es un teónimo, sino un antropónimo bastante testimoniado en la epigrafía hispana, puesto que esto es más coherente con la estructura normal de las inscripciones votivas, en las que la inserción del teónimo entre la fórmula votiva no es nada frecuente, mientras que está bien documentada la presencia del nombre del dedicante en esa posición. Por otra parte, el nombre no aparece como teónimo en otra inscripción[290].

Vaz, apoyando el carácter teonímico de *Aro*, criticó los argumentos de Untermann. Según él, no se puede invocar el argumento de que ese nombre sea desconocido como teónimo, puesto que ello implicaría eliminar de las listas de teónimos otros nombres sólo conocidos por una inscripción; por otra parte, Vaz cree que la inusual ubicación de *Aro* sólo es una rareza comparable a otras detectadas en la región que no impide que se trate de un teónimo[291]. Sin embargo, Vaz elude uno de los más importantes argumentos de Untermann: *Arus/Aro* son antropónimos conocidos en el área lusitano-galaica[292]. A nuestro juicio, los argumentos de Untermann son suficientes para sembrar las dudas sobre el carácter teonímico de *Aro*, ante las cuales nos parece prudente no utilizar esta mención como referida a una deidad indígena.

286. *Ibid.*, 53. Seguido por Blázquez (1962, 116) y, con reservas, por García (1991, 287, nº 17). Según Vasconcelos, sería un animal de sacrificio o un símbolo del dios (1905, 314-315).

287. Vasconcelos, *ibid.*, 314-315; Blázquez, *ibid.*, *loc.cit.*

288. *CIL* II 5247; Figueiredo (1887, 56) leyó *uotu(m) Arol A(ra) S(alutis)*;

289. Vasconcelos, 1905, 314. Esta hipótesis fue aceptada por Garcer y Cordeiro (1927-28), Blázquez (1962, 116), Vaz (1989, 326-327), Almeida (1993, 89, nº 17), García (1991, 287, nº 17) y, de nuevo, Vaz (1993, 247-251, nº 15).

290. Untermann, 1985, 345. Estos argumentos son aceptados por Encarnação (1987, 5).

291. Vaz, 1993, 249-250.

292. Sobre estos antropónimos, *uid.* Abascal, 1994, 286-287.

- *M(...) B(...) S(...)*. El monumento fue descubierto en la iglesia de Paranhos da Beira (Seia, Guarda), aunque se desconoce su procedencia original. Está dedicado por una mujer, *Iulia Firmina*[293]. Según Curado, la última abreviatura corresponde a *s(acrum)*, aunque también podría desarrollarse como *s(ancto)* o *s(anctae)*, mientras que la solución a las dos primeras podría ser: *M(arti) B(oro)*, *M(ercurio) (B...)*, *M(unidi) B(...)*, en las que la *b* sería la inicial del epíteto o, finalmente, *M(atri) B(onae)*[294]. Otra propuesta interpretativa fue efectuada por Cenerini, para quien la abreviatura alude a *M(ens) B(ona)*[295], aunque adolece de la inexistencia de paralelos en la región.

- *Natrico*? (Alba de Tormes, Salamanca). Fue descubierta al realizar la construcción del Instituto de Enseñanza Secundaria ”Garcilaso de la Vega”, en 1966[296]. Según Solana y Sastre, a partir de la etimología del teónimo (**netr-*, **natr-*, “culebra”, “serpiente”), se puede concluir que “*se trata de una divinidad masculina relacionada con serpientes y culebras*” lo que, según ellos, se puede apoyar en la abundancia de estos animales en las aguas del río Tormes[297]. Posteriormente, Melena criticaba el análisis del teónimo realizado por estos autores y efectuaba otra interpretación del mismo. Para él, *Natrico* puede interpretarse como *Na(biae) Tri(forme) Co(...?)* y la última abreviatura puede ser desarrollada como *Co(ronae)*, *Co(rniferae)* o *Co(nseruatrici)*[298]. A esta conclusión llegaba partiendo de su teoría, según la cual, *Nabia* es una diosa indígena de las selvas y los montes, con características similares a la Diana latina, puesto que a esta diosa se alude como Diana *Triforme* en un epígrafe de León[299]. Con todo, aunque la tesis de Melena es posible, no podemos considerarla como segura porque *Natrico* también puede interpretarse simplemente como un epíteto citado con el teónimo omitido. Por ello, incluimos este testimonio entre los que ofrecen dificultades interpretativas.

- *Deo To(...)* (Avila). El monumento se encontraba formando parte de la muralla de la ciudad, aunque las noticias sobre el lugar exacto de la misma donde apareció son contradictorias. Para Fita, quien resolvía el teónimo como *To(goti)*, a partir de un paralelo de Talavera de la Reina, estaba “*en la parte interior de la muralla, al Occidente de la ciudad, cerca de la puer-*

293. Curado, 1986, nº 76; *AE* 1986, 297; *HEp* 1, 684; García, 1991, 504, nº 567.

294. *Ibid.*, *loc.cit.*

295. Cenerini, 1989, 111-119.

296. Solana y Sastre, 1976, 57. En el trabajo posterior de Solana en el que hacía precisiones al citado no hace variaciones sobre el nombre de la divinidad (1977, 393).

297. *Ibid.*, 58.

298. Melena, 1984, 256-257, nº 19.

299. *Ibid.*, *loc.cit.* El epígrafe leonés es *CIL* II 2660.

ta del Puente y enfrente de la iglesia (extramuros) de San Segundo" con su inscripción bastante desgastada[300]. Los investigadores que intentaron estudiar la pieza posteriormente no la pudieron encontrar, pero dan la lectura como probable[301].

- *R(...) C(...)*. El altar se encontraba en una casa de Santa Eufemia (Pinhel, Guarda), pero se desconoce su procedencia original. La lectura de la inscripción es, según Tomé, [*Ca*]*sabius /* [*T*]*urrili f(ilius) / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) / R(...) C(...)*, para quien las abreviaturas finales serían las del teónimo y su epíteto[302]. En este sentido, Encarnação afirma que el teónimo es *Reue* seguido de un apelativo[303]. Se han propuesto, sin embargo, otras alternativas como *r(editus) c(ausa)* o *r(esponsi) c(ausa)*[304]. Nada hay definitivo sobre esta denominación, aunque las tesis de Tomé y Encarnação son posibles y parecen más acordes con el carácter indígena del dedicante y del lugar donde se halló la pieza.

- *S A L Q I U* ? (Gouveia, Guarda)[305]. Estaba utilizada como pila de agua bendita en la capilla de Nossa Senhora da Alegria. El principal problema para la interpretación de la inscripción es que aparecen interpunciones entre las letras del supuesto teónimo. Según Curado, no es rara la utilización de puntuación como mero elemento decorativo, por lo que cree plausible la lectura *Salqiu* como teónimo indígena con dativo en *-u*[306]. García, aunque cree plausible que fuera un teónimo, mantiene alguna reserva[307]. En nuestra opinión, a las dificultades derivadas de considerar las interpunciones como decorativas, fenómeno que no se detecta en alguna otra invocación religiosa de carácter indígena, se une la extrema rareza de un teónimo con dativo en *-u* ya que, en todo el territorio al sur del Duero solo conocemos otro paralelo, procedente de Extremadura[308]. Por ello, aun aceptando que las tesis de Curado y Encarnação podrían ser correctas, creemos que esta denominación ha de ser incluida por el momento entre las de interpretación dudosa.

- *Paisicaico* (Carvalhal de Vermilhas, Vouzela, Viseu). El nombre está gravado en un roquedo en las "Corgas Roçadas", cerca de "As Torres". La mayoría de los autores muestran algunas dudas acerca del carácter votivo de la inscripción aunque sin rechazarlo de plano[309]. No obstante, Vaz la considera una dedicación a *Paisicaicoeo*[310]. No existe, por ahora, una solución del todo fiable a esta denominación.

- *Di(..) Cai(...)* (Escalos de Cima, Castelo Branco). El árula estaba reutilizada como material de construcción en una casa de la población. Según Encarnação, además de la interpretación citada, podrían darse otras variantes: "*A cavidade no interior do C é susceptível de interpretar-se como un ponto, a que se segue A. Quanto à última letra dessa primeira linha, seríamos tentados a considerar a mossa superior a pança de um P, mas também poderá ser apenas I*"[311]. Con todo, su interpretación final es *Di(is) Cai(riensibus)*, restitución a la que llega a partir de una dedicación del área de Castelo Branco a los Lares *Cairieses*. No obstante, persisten las dudas sobre la interpretación de la inscripción.

DENOMINACIONES POCO FIABLES O DESAPARECIDAS.

- *Acpulsoio*? (Lagunilla, Salamanca). Según Morán, la pieza apareció abandonada en una finca que está "*bajando hacia el Hornacino, donde aparecen muchos vestigios de población romana*"[312]. Parece que éste es el único autor que pudo observar la inscripción que, además, está desaparecida. Por otra parte, la mención guarda semejanzas con el apelativo de Júpiter *Repulsorius*, bastante frecuente en la región de Salamanca-Cáceres, por lo que creemos conveniente no considerar *Acpulsoius* como teónimo hasta que nuevas informaciones lo confirmen.

- *Aeoadcino*? (Baños de Montemayor, Salamanca). Blázquez la publica como inédita[313]. Sin embargo, no ha podido ser vista posteriormente[314] y la interpretación de la mención es de gran complejidad fonética, por lo que la consideramos dudosa.

- *Mirobieo*? (Tarouquela, Sinfães, Viseu). Vasconcelos la descubrió entre los materiales del

300. Fita, 1888, 334-335, nº 3.
301. Rodríguez Almeida, 1980, 148, nº 62; Knapp, 1992, 11-12, nº 3; Díez, 1995, 13.
302. Tomé, 1983, nº 17.
303. Encarnação, 1987, 30. Seguido por García (1991, 504, nº 568).
304. *AE* 1983, 475.
305. Figueiredo, 1953, 166.
306. Curado, 1985, 648-649, nº 5. Esta interpretación es aceptada por Encarnação (1987, 30).
307. García, 1991, 347, nº 189.
308. La divinidad mencionada es *Colu*; sobre este testimonio, *uid. supra.*
309. Encarnação, 1975, 256-257; García, 1991, 342-343, nº 178. Rodríguez Colmenero la considera una inscripción de carácter jurídico y, para él, *Paisicaico* es un antropónimo (1993, 28-31, nº 7).
310. Vaz, 1993, 275-276, nº 31.
311. Encarnação, 1994.
312. Morán, 1946, 68-69. La lectura de este autor es recogida erróneamente por Blázquez, que transcribe *Acpupsoio* (1962, 205), siendo repetido este error por Vives (1971, nº 705). Posteriormente, el propio Blázquez (1993, 74, nº 2) sigue la lectura correcta de Morán, así como Alonso y Crespo (1999, 97, nº 181).
313. Blázquez, 1975, 25.
314. Hurtado, 1977, 347, nº 821.

Museo Nacional de Arqueología de Lisboa y afirmaba que había sido cortada de un roquedo en la margen izquierda del Duero, en Tarouquela, donde la vio en su estado primitivo en 1900. Este autor asegura que no faltan letras a la inscripción. En cuanto al carácter del lugar donde fue descubierta, Vasconcelos afirma que estaba junto al río, por lo que vinculaba al dios con sus aguas[315]. Blázquez planteaba objeciones a esta opinión y sugería que podría tener relación con algún topónimo, como *Mirobriga*[316]. Sin embargo, la inscripción, cuya lectura propuesta es *Mirobieo / loco Abrui / Arqui / Apiobicesis*, tiene elementos confusos, por lo que Encarnação planteaba en 1975 dudas a su carácter votivo con los siguientes argumentos: *Mirobieo* puede concordar con *loco*; *Abrui* es un vocablo desconocido; las dos líneas siguientes no son muy claras y, finalmente, no existe fórmula votiva[317]. Las dudas de este autor se incrementaron en un estudio posterior en el que, después de haber visto personalmente y fotografiado la pieza, consideraba dudosa la lectura *Mirobieo*, además de que constataba que podría haber más renglones arriba de la primera línea[318]. A juzgar por la fotografía que publicó, estamos plenamente de acuerdo con sus argumentos.

- *Neto*? Según Barboza Canaes, fue hallada en 1815 en Condeixa-a-Velha, junto a la muralla este de *Conimbriga*[319], estando desaparecida en la actualidad. A partir del supuesto paralelo de Trujillo, que es tan poco fiable como el que nos ocupa, y de unas afirmaciones de Macrobio acerca del culto a un dios llamado *Neton* relacionado con Marte en la ciudad de *Acci* (Guadix, Granada)[320], algunos autores han aceptado el teónimo. Etienne, Fabre y Levêque llegan a restituir la lectura incluyendo al dios de la guerra romano: [*Deo Marti*?] *Neto*, aunque también consideran la posibilidad de que *Neto* fuera el final de un teónimo[321]. Para Encarnação, sin embargo, no está demostrado el carácter votivo del monumento[322]. En conclusión, persisten demasiadas dudas sobre el nombre de la divinidad, por lo que no es posible utilizar esta denominación para ulteriores conclusiones.

- *Deae Cabar*? (Pinho, S. Pedro do Sul, Viseu)[323]. La pieza se halló en la puerta de la "iglesia nueva" de Viseu y procedía de la "iglesia vieja". Pereira, que fue el único autor que la vio antes de la desaparición de la inscripción en 1630, leyó en las dos primeras líneas el texto siguiente: *//// De Al Abar / Sule Avitus*. Todos los autores posteriores interpretaron *Sule Auitus* como el nombre del dedicante, *Sul(picius) Auitus*, por lo que el nombre de la divinidad lo incluían en la línea anterior. Vasconcelos interpretó la mención a la divinidad de modo algo diferente a Hübner: *[....]deal Cabar*[324]. Finalmente, Vaz propuso una nueva interpretación de la inscripción como testimonio de *Bandua*: *[Ban]de Alabar(aico?) / Sulen(si)*[325].

El dedicante es un soldado de la *cohors III Gallorum*. Blázquez plantea una posible relación del epíteto con el de Minerva *Cabardiacensis*, sugiriendo que la dedicación pudiera haberse realizado a esta diosa, aunque también muestra la existencia en la Península Ibérica de un *pagus Cabardensis* que podría vincularse con el epíteto[326]. Sin embargo, la lectura ofrecida por el único investigador que pudo analizar la inscripción no ofrece todas las garantías y, por tanto, son muy débiles todas las hipótesis ofrecidas a partir de la misma[327].

- *Iuno Veamuaearum* (Freixo de Numão, Vila Nova de Foz Côa, Guarda)[328]. La inscripción muestra numerosos problemas interpretativos imposibles de solucionar por el momento al estar la pieza desaparecida[329]. Por tanto, sería inadecuada su utilización para sustentar cualquier hipótesis.

TEÓNIMOS ROMANOS CON APELATIVOS AUTÓCTONOS.

- *Mercurio* [*A*]*ugustor(um)* [*A*]*guaeco* [*S*]*acrum*. El monumento se hallaba en el antiguo *balneum* romano de Lafões, en las termas de S. Pedro do Sul (Viseu)[330]. El epíteto *Aguaecus* confirma el carácter salutífero de la dedicación[331] y, por otra parte, el hecho de que el voto se realice por unos padres a su hijo muestra una vinculación de la divinidad al ámbito familiar.

- *Mineruae Sangrae* (Condeixa-a-Velha, Condeixa-a-Nova, Coimbra). Según García, *Sangrae* podría ser un

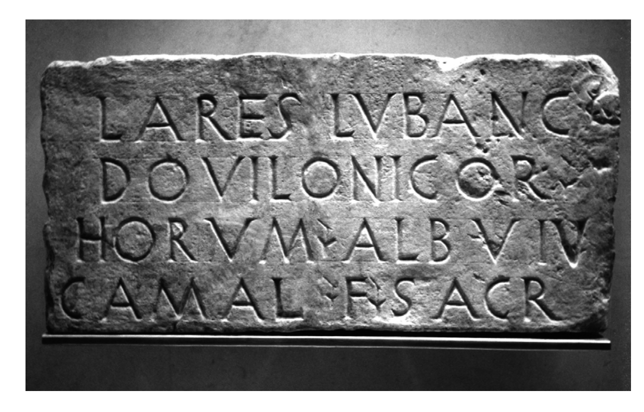
315. Vasconcelos, 1905, 234-236.
316. Blázquez, 1962, 81.
317. Encarnação, 1975, 235-237.
318. *Id.*, 1987, 16 con fig. 10.
319. *CIL* II 365; Hübner, 1871, 58-59; Encarnação, 1975, 248 ss.
320. *Saturn.*, I, 19, 5: *Martem solem esse qui dubitat? Accitani etiam, Hispana gens, simulacrum Martis radiis ornatum maxime religiose celebrant, Neton vocantes.* Sobre el epígrafe de Trujillo, cuyo editor leía *Netoni Deo*, *uid. supra.*
321. Etienne *et al.*, 1976, 35-36, nº 15. También Blázquez relacionaba a *Neto* con Marte (1962, 94).
322. Encarnação, *ibid.*, *loc.cit.*; *id.*, 1987, 6 nota 1. También García es partidario de mantenerlo bajo reserva (1991, 341-342, nº 175).
323. *CIL* II 208.
324. Vasconcelos, 1905, 317.
325. Vaz, 1993, 251-254, nº 16.
326. Los testimonios de Minerva con este apelativo son *CIL* X 1301 y 1306 (Blázquez, 1962, 208).
327. Encarnação, 1975, 151-152. En el mismo sentido, García, 1991, 524-525, nº 597.
328. *CIL* II 430
329. Encarnação, 1975, 205-206; García, 1991, 522, nº 594.
330. Brandão, 1959, 229-248; García, 1991, 365, nº 228; Vaz, 1993, 231-234, nº 9.
331. Encarnação, 1989, 318.

epíteto indígena, pero también podría haber derivado de un error del lapicida por *Sanctae Sacrum*, por lo que la denominación ha de mantenerse bajo reserva[332].

- *Genio Conimbricae* (Condeixa-a-Velha, Condeixa-a-Nova, Coimbra). La pieza fue descubierta en 1965 al sur del *forum* de *Conimbriga*. El epíteto indica que el nombre de la ciudad pudo ser *Conimbrica* y no *Conimbriga*[333]. Al estar desaparecida la parte inferior del altar no aparece el nombre del dedicante ni la fórmula votiva. Es posible que el ara no se hallara en el lugar donde se hubiera instalado originalmente, puesto que es de reducidas dimensiones y fácilmente transportable, aunque también es posible que se hubiera destinado a un pequeño santuario especialmente consagrado al Genio de la ciudad en la parte sur del foro, donde se encontró[334]. En páginas posteriores profundizaremos sobre el carácter romano o autóctono de la divinidad invocada.

- *Dis Deabusq(ue) Coniumbric(ensibus* o *–ensium)*. La pieza fue descubierta en Numão (Vila Nova de Foz Cõa, Guarda), en cuya iglesia se conserva[335]. El dedicante es *Tiberius Claudius Sanecius*, un caballero de la cohorte III de lusitanos, a quien se habría concedido la ciudadanía por la finalización de su servicio en el ejército en época de Claudio o de Nerón, es decir, antes de la promoción jurídica de *Conimbriga* por Vespasiano[336]. Teniendo en cuenta esta datación y la existencia de dedicaciones a Lares con epítetos tópicos, Etienne, Fabre y Lévêque plantean que el contexto de la inscripción es de una época transitoria en la que estos dioses tutelaban a un grupo de población, los *Conii*, que aún no tenían rango político como entidad municipal de modo similar a los Lares *Lubanci* o los Lares *Patrii*. Estos dioses englobarían tanto a los dioses indígenas en trance de romanización como a los dioses del panteón romano ya difundidos en la zona de *Conimbriga*[337]. El mismo carácter religioso de la inscripción que tratamos podría tener otra hallada en la misma localidad, dedicada a *Fl(auia) Conimbriga* y a sus Lares[338].

- *L(aribus) Aquitibus*. Es una pequeña árula de 180 mm, hallada en las excavaciones de *Conimbriga* en 1939 junto a la “casa de los chorros”, al exterior de la muralla de la ciudad. Por haber sido hallada en el



Lám. 11.- Ofrenda votiva a los Lares Lubancos, procedente de Conimbriga.

atriolum de un edificio, parece clara su vinculación a un ámbito privado, indicio reforzado por el pequeño tamaño del monumento[339]. Su adjudicación a los Lares, que en un principio era dudosa por haber desaparecido la inscripción, quedó reforzada posteriormente a partir de su reaparición entre las piezas almacenadas en el Museo Nacional de Arqueología de Lisboa, en cuya primera línea de texto se observaba una clara interpunción entre la *l* y el apelativo *aquitibus*[340]. Junto a esta inscripción halló García en el Museo lisboeta otro altar fragmentado, que para él podía proceder también de *Conimbriga*, en cuyas dos primeras líneas se leía *Aquiae sacrum*, dedicación que puede guardar una estrecha relación con los Lares citados[341].

- *Aquis Eletesibus*. El epígrafe procede del balneario de Retortillo (Salamanca), cuyas aguas surgen a 48º C y son aptas para reumas[342]. La pieza se halló en el lecho del río Yeltes, al hacer las obras para el aislamiento del manantial termal, junto a un enlosado con monedas de oro y cobre. El apelativo *Eleteses* deriva del nombre del río Yeltes[343]. La divinidad invocada sería tutelar de las aguas termales.

- *Genio Defen*[*s*]*ori*? (Sul, S. Pedro do Sul, Viseu). La inscripción fue hallada en Castelo do Mau Vizinho, en el mismo lugar donde apareció la dedicación a *Band Oce*... y otra donde se invocaba a un *Genius Martis*. Figueiredo interpretó el apelativo como *Depenori*, aunque con dudas y Encarnação afirmaba que no pudo ver la pieza y se basó en una foto que era poco nítida[344]. García, que también se basa en la foto, sugiere también con reservas que la lectura podría ser también *Defen /* [*s*]*ori*, que nos parece más probable a la

332. García, 1987, 50-51, nº 2; *AE* 1989, 376
333. Alarcão, Etienne y Fabre, 1969, 217-218; Etienne, Fabre y Lévêque, 1976, 24-25, nº 6; Encarnação, 1975, 188.
334. Alarcão *et al.*, *ibid.*, *loc.cit.*; Etienne *et al.*, *ibid.*, 25.
335. Ferreira, 1950, 216-217; Etienne, Fabre y Lévêque, 1976, 21-22, nº 3. Hübner había afirmado erróneamente su procedencia de Freixo de Numão (*CIL* II 432).
336. Etienne *et al.*, *ibid.*, 22.
337. *Ibid.*, *loc.cit.*
338. *Ibid.*, 28-30, nº 10.
339. *Ibid.*, 28, nº 9; *id*, 1990, 134 ss.
340. García, 1987, 48-49, nº 1.
341. *Ibid.*, 52-53, nº 3; *id.*, 1991, 284, nº 9.
342. Morán, 1946, 14-15.
343. Fita, 1913, 543-545; Morán, *ibid.*, *loc.cit.*
344. Las palabras de Figueiredo (1953, 160) eran: “*a leitura pode ser a seguinte*...”; Encarnação (1975, 190).

vista de dicha fotografía, puesto que la tercera letra parece más una *f* que una *p* y en la siguiente línea existe un espacio antes de la *o* en el que podría haber existido una *s*. No obstante, esta hipótesis no es definitiva.

- *Lares Lubanc(os) Douilonicor(um)*. Se halló en 1938 a extramuros de la ciudad romana de *Conimbriga* (Condeixa-a-Velha, Condeixa-a-Nova, Coimbra), al este de la "casa de los chorros"[345]. La mención se realiza en acusativo y no en dativo, como es habitual en las inscripciones votivas (lám. 11). Etienne, Fabre y Lévêque interpretan la lectura como *Lares Lubanc(os) Douilonicor(um)*, divinidades que serían protectoras de la gentilidad de los *Douilonici*, con nombre típicamente céltico que ha dado lugar al *cognomen Douilo* y a la propia gentilidad *Douilicum*[346]. En cuanto al apelativo *Lubancos*, se relaciona con el antropónimo *Lubaeus*; la conclusión final de estos autores es que estos Lares son las divinidades tutelares de los *Lubanci*, un clan que formaba parte de la comunidad de linaje de los *Douilonici*[347]. Contra este planteamiento se muestra Beltrán, para quien se trataría de una dedicación a los Lares *Lubancos*, divinidades tutelares de los Douilónicos[348].

- *Larib(us) Turolic(is)*. Se encontró, según Argote, en Freixo de Numão (Meda, Guarda)[349], sólo fue vista por él y en la actualidad está desaparecida. Para Encarnação, se han de extremar las reservas sobre esta inscripción[350]. Aunque la lectura propuesta por Argote es coherente, creemos aconsejable mantener las dudas sobre la misma de cara a cualquier estudio sobre religión indígena hispana.

Resumiendo los datos epigráficos conocidos en la región ubicada entre las sierras occidentales del Sistema Central y el río Duero, podemos constatar la existencia de tres teónimos masculinos de carácter supra-local. Uno de ellos, *Crouga*, es de alcance regional si no tenemos en cuenta una inscripción procedente de Orense, hoy desaparecida, donde podría haberse citado a este mismo dios; los dos restantes, *Cosus* y *Bandua*, son supra-regionales, puesto que se conocen numerosas inscripciones halladas tanto al sur como al norte de la región en cuestión. De difusión local son, según los datos conocidos hasta hoy, *Luruni* y *Collouesei*. Por otra parte, *Bandua* y *Crouga* están constatados en un mismo espacio geográfico, por lo que pertenecieron al panteón religioso de la zona, mientras que los dos testimonios conocidos de *Cosus* en la región que estudiamos aparecen algo desplazados del área que ocupaban los dos dioses citados, centrándose en la región más cercana a la costa. Las localidades de donde proceden las inscripciones de *Luruni* y *Collouesei* se ubican en el ámbito de culto de *Crouga* y *Bandua* por lo que, aunque son locales, podrían haber completado en esa área el esquema panteístico de divinidades masculinas.

Junto a estas denominaciones, conocemos varios epígrafes que citan al dios por su epíteto y que, por tanto, no nos permiten saber si corresponden o no, a uno de los dioses cuyo nombre ya conocemos. Finalmente, los teónimos o categorías religiosas romanas acompañadas de apelativos autóctonos no incrementan la lista de divinidades indígenas de la zona, sino que probablemente son ejemplos del proceso de fusión entre las religiones romana e indígena y esconden características de dioses lusitanos ya registrados mediante sus denominaciones autóctonas.

En lo que respecta a los teónimos femeninos, tenemos a *Ilurbeda*, *Toga* y *Nabia* entre los de alcance supra-local. Ahora bien, no aparecen superposiciones entre los territorios donde eran adoradas. *Ilurbeda* y *Toga* pudieron tener su centro al norte del Sistema Central pero, mientras la primera se constata preferentemente en el área sur-oriental de la provincia de Salamanca, la segunda es testimoniada al oeste de la misma en su límite con la provincia de Cáceres. No obstante, aparecen también testimonios de estas diosas lejos de estas regiones, como es el área minera de Góis y Marvão, respectivamente. Ello nos plantea algunos problemas de difícil interpretación. En cuanto a *Nabia*, sólo disponemos de un testimonio en el área que estudiamos, bastante desplazado hacia el suroeste del ámbito donde aparecen las dedicaciones a las citadas divinidades femeninas.

La localización aparentemente descentrada de todo este conjunto de testimonios plantea numerosas dificultades a la hora de elaborar el organigrama teonímico de la región, en lo que a divinidades femeninas se refiere ya que, si bien no se observa solapamiento alguno de sus ámbitos de culto, no existen suficientes testimonios para que las hipótesis tengan plena solidez. En cualquier caso, se constatan aquí los tres teónimos femeninos supra-locales citados a los que hay que añadir otros tres posibles de alcance local, que tampoco podemos descartar como epítetos: *Corua*, *Celiborca* y *Besencla*.

Ahora bien, en este punto es necesario destacar que en todo este territorio se observan algunas diferencias teonímicas entre el ámbito oriental y el occidental. En este último aparecen testimoniadas algunas divinidades características del área lusitano-galaica, como *Bandua* o *Nabia*, mientras que al este de la fron-

345. Rodrigues, 1959-60, 122, nº 14; Encarnação, 1975, 216.217; Etienne, Fabre y Lévêque, 1976, 30-32, nº 11; García, 1991, 358, nº 210.
346. *Douilicum* se testimonia en Azután, Toledo (*EE* IX 135); Beltrán, 1993, 68. En cuanto a los nombres *Douilus* y *Douilo*, *uid*. Abascal (1994, 347).
347. Etienne *et al.*, *ibid.*, 31.
348. Beltrán, 1993, 69.
349. Argote, 1732, I, libro I, cap. XIII, nº 264, pp. 162-163; *CIL* II 420; Vasconcelos, 1905, 184; Blázquez, 1962, 132.
350. Encarnação, 1975, 219-220.



Mapa nº 3.- Distribución territorial de los principales teónimos registrados en la Beira Baixa y norte de Extremadura con respecto a los límites del ámbito vettón.

tera portuguesa desaparecen los datos de estas deidades. Esta diferencia teonímica tiene su explicación, probablemente, en determinadas variaciones culturales de las sociedades que habitaban ambas áreas, lusitanas al oeste y vettonas al este.

Como concluía Alvarez-Sanchís a partir de un estudio sobre los Vettones en el que tomaba como principales referencias territoriales las fuentes literarias, la distribución espacial de las esculturas de verracos y, finalmente, la expansión de las cerámicas incisas a peine[351], la frontera entre la región vettona y la lusitana se situaba, al norte del Sistema Central, aproximadamente siguiendo la actual frontera hispano-portuguesa y es, precisamente, esta línea la que divide las dos demarcaciones teonímicas a que nos referimos.

De hecho, la frontera entre estos *populi* marca, en toda su extensión, una clara transición teonímica: todos los teónimos lusitanos que aparecen en la Beira Baixa y en el norte de Extremadura que, como vimos, forman un esquema panteístico coherente, se testimonian, salvo un epígrafe, al oeste de dicha frontera, como se observa en el mapa nº 3.

En el interior del área vettona quedan, por tanto, otros nombres de divinidades que no aparecen en el conjunto teonímico anteriormente citado. Principalmente, se pueden citar como vettonas las diosas *Toga* e *Ilurbeda* que tenían su centro de culto al norte del Sistema Central, en la provincia de Salamanca[352]. Aunque las inscripciones alusivas a *Toga* aparecieron muy cerca de la citada frontera lusitano-vettona, es posible inferir su origen vettón teniendo en cuenta que conocemos también una dedicación a *Togoti* en Talavera de la Reina y otra, aunque dudosa, a un *deo To...* en Avila. Todos los nombres de divinidades con esta raíz se ubican, por consiguiente, en el mismo ámbito cultural (mapa nº 4).

351. Alvarez-Sanchís, 1999, 321-328

352. Aunque *Ilurbeda* se representa por algunos epígrafes en Portugal, es muy probable su vinculación al área vettona (*uid.supra.*).



Mapa nº 4.- testimonios de Toga y su probable paredro.

En definitiva, en lo que respecta al territorio estudiado en el presente capítulo, parece claro que, mientras el área portuguesa situada al norte de la Sierra de la Estrella, aunque con diferencias, muestra una cierta continuidad con la región situada al sur de estas sierras, el territorio vettón situado al norte del Sistema Central marca una diferenciación clara, desde el punto de vista teonímico, con respecto al occidente, pero también con toda el área lusitana ubicada al sur de dicho sistema montañoso. Esta constatación es de gran importancia, puesto que muestra una apreciable correspondencia entre la distribución de determinados teónimos indígenas en época romana y las áreas aproximadas que los pueblos primitivos de Hispania ocupaban en épocas anteriores a la llegada de los romanos a la Península Ibérica.

5

EL SUR DE LUSITANIA: LAS REGIONES PORTUGUESAS DE ESTREMADURA, RIBATEJO Y ALENTEJO

En la región que en la actualidad ocupan los distritos portugueses de Santarem, Lisboa, Portalegre, Evora, Setúbal y Beja se ha registrado un número mucho menor de epígrafes votivos dedicados a dioses autóctonos que en las demás áreas estudiadas hasta aquí. La densidad de testimonios desciende hacia el sur. Exceptuando la gran cantidad de altares hallados en el santuario de *Endovelico* en Terena (Alandroal, Evora), son muy escasos en el distrito de Beja y llegan a desaparecer totalmente en el distrito de Faro. A juzgar por las inscripciones registradas, todo parece indicar que, bien la religión indígena desde Beja hacia el sur tuvo unas características diferentes a las del resto de la franja lusitano-galaica, o bien fue muy distinto su reflejo epigráfico.

Por otra parte, en toda el área que abarcamos en el presente capítulo no hay suficientes datos para que podamos diferenciarla, desde el punto de vista religioso, de las regiones circundantes. Aparecen aquí algunos testimonios de dioses y diosas adorados en otros ámbitos y también se registran nombres que sólo están testimoniados en esta región. En cualquier caso, nada podemos afirmar en cuanto a los territorios que abarcaba la difusión de estos dioses, puesto que la mayoría de ellos se conocen por hallazgos realizados en un solo lugar.

Divinidades masculinas supra-locales.

El dios de mayor difusión, como en toda el área lusitano-galaica, es *Bandua*, aunque de él sólo conocemos en el sur de Lusitania tres epígrafes bastante distantes entre sí. El primero de ellos es un árula encontrada en los almacenes del Museo Municipal de Hipólito Cabaço, en Alenquer (Lisboa), pero se desconoce su procedencia. Sus descubridores se inclinan a pensar que puede ser original de la región de Alenquer, donde habría sido erigida por una persona procedente del área galaica aunque, según ellos, "*é de admitir que Hipólito Cabaço a tenha obtido do Norte do País, portanto de área não muito distante da raia luso-galega*"[353]. El dios es invocado como *Bandu[.] Etobrico*, por lo que la segunda teoría sobre su procedencia es muy probable, ya que en Codosedo (Sarreaus, Orense) se halló otra inscripción dedicada a *Bandu Aetiobrigo*[354]. No tenemos datos suficientes, sin embargo, para optar con rotundidad por una u otra posibilidad.

La segunda dedicación a *Bandua* fue descubierta junto al altar de la Capilla de S. João, en Vilar de Mó (Belver, Gavião, Portalegre) y fue durante mucho tiempo considerada como una ofrenda a un dios de nombre *Rannelpicio*[355]. Años después del descubrimiento y de su primera publicación, Encarnação y Carvalho revisaron su lectura atribuyendo la pieza a *Bannei Picio*[356]. Si esta propuesta es correcta, tenemos aquí el mismo apelativo que en la inscripción de S. Pedro de Lourosa (Oliveira do Hospital, Coimbra), aunque en ésta no se cita el teónimo[357]. La interpretación de *Bannei* como *Ban(d)ei* es probable, puesto que tenemos el paralelo de *Endovelico*, que también es citado como *Enobolico*.

La tercera ofrenda votiva a *Bandua* de esta zona apareció en 1987 en el sitio del "Castelo", junto a Herdade de Bembelide (Maranhão, Avís, Evora) y fue dedicada a *Bandi Saisabro*, aunque algunas letras del

353. Ferreira y Almeida, 1976, 139-142.
354. *Vid. infra.*
355. Jalhay, 1949, 231 ss.; *AE* 1950, 220.
356. Encarnação y Carvalho, 1984, 13, nº 1; los autores de *AE* 1984, 468, a partir de la fotografía, propusieron *Bannei / Pigio* considerando la primera *p* del epíteto como dudosa. Sin embargo, García está de acuerdo con la revisión de los dos autores portugueses (1991, 293-294, nº 35).
357. *Vid. supra.*

apelativo son propuestas por los autores que estudiaron la pieza con algunas reservas[358].

Como mencionamos arriba, en el capítulo referente a los testimonios hallados en la Beira Baixa, al sur del río Tajo han sido hallados cuatro testimonios de *Quangeius*, dios que también es conocido por varios epígrafes procedentes de localidades de Castelo Branco. El primer altar apareció en el patio de una casa de la parte norte de Salavessa (Montalvão, Nisa, Portalegre), en una región montañosa y de difícil acceso. Según García, la procedencia original del ara podría ser la Fonte da Feia, donde se descubrieron tres aras más, dos de ellas dedicadas a Júpiter *Repulsor*. Sin embargo, como el propio autor reconoce, esta es sólo una hipótesis no fundamentada[359]. La ofrenda se dedicó a *Quangeio Tanngo*[360].

La segunda ara ofrecida atribuida a *Quangeius* se halló sirviendo de dintel a la puerta norte de uno de los edificios anexos a la Capilla de Nª Srª dos Prazeres, en Nisa (Portalegre). Su inscripción está muy erosionada, por lo que la lectura es muy difícil. Carvalho sugiere que el dios adorado es *Q[uan]cei[o] Tan[go]* aunque, como él mismo afirma, las dificultades exceden a las certezas[361]. La tercera pieza plantea, si cabe, más problemas que la anterior ya que, además del gran desgaste de las letras, sólo queda la parte inferior del ara. Se descubrió en 1985 durante la apertura de un portal en la pared sur de un pajar existente junto al cruzeiro de la Senhora da Graça (Nisa). Curado propuso la existencia de un teónimo: *Qu[an]geo*, aunque considera todas las letras del mismo con dudas[362]. En realidad, la lectura de estas dos últimas inscripciones es altamente dudosa y es deudora de la existencia del ara de Salavessa. Por tanto, esta pieza es suficiente para certificar un culto a *Quangeius* en el área sur del Tajo lindante con la Beira Baixa y debemos, por el momento, mantener todas las reservas sobre la atribución de las dos piezas de Nisa a este dios.

La ultima inscripción que, ésta con seguridad, podemos adjudicar a *Quangeius*, fue hallada en la tienda de un anticuario de Borba (Evora), pero se ignora su procedencia original. La lectura del teónimo y su epíteto, sin embargo, no ofrece dudas: *Quangeio Turicaeco*[363]. La forma de la pieza es digna de resaltar, puesto que se trata de un bloque paralelepípedo trabajado con esmero sólo en su cara frontal; según Alfenim, esta forma y la concavidad que muestra su parte superior sugieren que podría haber servido para encajar una estatua. Podríamos estar, por tanto, ante un pedestal[364].

DIVINIDADES MASCULINAS LOCALES.

Uno de los escasos teónimos autóctonos de carácter local en este territorio es conocido por un ara que aparecía en el "Anonymus Neapolitanus", de donde fue transcrita por Hübner, que la localizaba en la iglesia de S. Paulo, de Lisboa[365]. Sin embargo, la pieza fue reencontrada en 1966 durante unas obras en el Instituto Missionário Salesiano, en Carrascal de Manique (Alcabideche, Cascais, Lisboa). Por tanto, su procedencia no era la establecida en el manuscrito napolitano, sino en S. Paulo, topónimo de la citada localidad que designa a una pequeña elevación donde había una capilla dedicada al santo. Allí, según Encarnação, podría haber existido un santuario romano[366]. Según este autor, es digno de resaltar que en Manique discurre el único arroyo de la zona, del que dependen las tierras cultivadas de los alrededores[367]. El dios, citado en dativo, es *Araco Arantoniceo*, cuyo epíteto guarda una relación directa con el antropónimo *Arantonius*[368]. La dedicación fue realizada por una mujer.

Otro teónimo de carácter local está testimoniado a partir de una inscripción hallada en la pared exterior de la iglesia de Santana do Campo (Arraiolos, Evora), actualmente desaparecida, dedicada a *Carneo Calantice(n)si*[369]. La restitución de la lectura efectuada por Encarnação se basa en una comunicación del P. Fr. Afonso da Madre de Deus Gerreiro en 1734 a la Academia Real da História, donde afirmaba el descubrimiento de un cipo o "*pedra grosseira, que terá de face palmo e meio*" en la que "*se divisam umas letras, e as que se podem ler são as seguintes: Carneo / Calantice / si Caecilia or ni cuis / R cuis*" y en otra cita de Luís Cardoso en 1747 que afirmaba sobre la pieza: "*[...] no qual, por estar quebrado, se vêem somente as letras seguintes: Carneo / Calantice*"[370].

A partir de la existencia de esta inscripción y de su interpretación, otras dos halladas en el mismo lugar o sus alrededores se han atribuido a la misma divinidad.

358. Encarnação y Correia, 1994, nº 206; también en *AE* 1994, 820 se mantienen algunas reservas sobre el apelativo.
359. García, 1985, 24-25.
360. *Ibid.*, 25; Encarnação, 1984, nº 641; García, 1991, 343, nº 180; *HEp.* 1, 687.
361. Carvalho, 1987, nº 106; *AE* 1988, 683bis. Según los editores de *HEp* 2, 833 no es segura la lectura del teónimo.
362. Curado, 1987, nº 103; *AE* 1988, 681; *HEp.* 2, 830.
363. Alfenim, 1991, nº 174; *AE* 1991, 946; *HEp.* 4, 1056.
364. *Ibid.*, *loc.cit.*
365. *CIL* II 4991, a partir de "Anonymus Neapolitanus", f. 38-39. Igualmente, Vasconcelos, 1905, 313.
366. Encarnação, 1974, 197; *id.*, 1975, 92-93.
367. *Id.*, 1975, 96-97.
368. Encarnação es de la opinión de que la mención se forma por un teónimo y un doble apelativo: *Aracus Arantus Niceus* (1987, 16; *HEp.* 3, 480; *id.*, 1994, 27-30). En el mismo sentido, García (1991, 285, nº 10). Como *Arantoniceo*, derivado de *Arantonius*, lo consideran Búa y Guerra (1999, 337).
369. *CIL* II 125; Vasconcelos, 1905, 312; Encarnação, 1984, nº 410; García, 298, nº 42.
370. Encarnação, 1975, 154.

Una apareció en S. Justa (Arraiolos) y, según Encarnação, la mención a la divinidad aparece abreviada: *[C(arneo)?] C(alanticensi?) s(acrum)*[371] y la otra, procedente también de la iglesia de Santana do Campo e igualmente desaparecida, fue interpretada por Encarnação como otra ofrenda al dios. La lectura de la inscripción es, para este autor, *[Deo?] [Carneo] Ca[l]anti[censi?]*, que podemos considerar posible a partir de las letras observadas por Cardoso[372]. En definitiva, aunque persisten algunas dudas sobre la lectura correcta de las dos últimas inscripciones, es probable la existencia del teónimo en Arraiolos a partir del primer testimonio, que podemos considerar como una divinidad local. El epíteto podría estar relacionado con alguna localidad de nombre *Calantum*, *Calanta*, *Calantica* o *Calantia*[373].

Otro teónimo que, hasta el momento, podemos considerar como local es conocido por un solo testimonio hallado en el lugar de la Herdade de Claros Montes (Evora) y que Vasconcelos leía *Sanct(o) Runeso Cesio Sacru(m)*, aunque dudaba si *Cesio* sería un epíteto o formaría parte del teónimo[374]. Encarnação, a la vista de la pieza, compartía la lectura de Vasconcelos, aunque sugería otras alternativas interpretativas[375]. En realidad, la lectura es bastante dificultosa, aunque la interpretación de Vasconcelos es probable.

ENDOUELICO.

Esta denominación está representada por un gran número de testimonios epigráficos hallados en lo que, probablemente, fue el santuario del dios ubicado en lo que hoy es la ermita de S. Miguel da Motta, construida en el siglo XV en la localidad de Terena (Alandroal, Evora). Muchas inscripciones forman parte de sus muros y otras estaban, en el año 1632 cuando visitó Novães el lugar, tiradas en torno a la edificación. Su situación está a 290 m sobre el nivel del mar, dominando las montañas vecinas.

La ermita de S. Miguel se estructura en una nave central y dos laterales más estrechas divididas en tres partes que, según Pereira, "*de modo algum lembram as capellas latteraes dos nossos templos mais modernos*"[376]. Algunas de las aras dedicadas al dios habían sido transportadas como material de construcción para la ermita de Nossa Senhora da Boa Nova, levantada en el siglo XIV a dos km de Terena. Ya en el siglo XVI, también se utilizaron altares para construir los muros del monasterio de Santo Agostinho de Villa Viçosa, proyectado por Teodosio I, Duque de Bragança[377].

Estamos ante una divinidad que, a juzgar por los datos conocidos hasta hoy y teniendo en cuenta las apreciaciones de los autores citados, fue adorada, únicamente, en el santuario ubicado en S. Miguel da Motta. Es, por tanto, una divinidad local. Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de inscripciones donde aparece la mención *Endouelico*, sin otros apelativos de origen autóctono, existe la posibilidad de que se tratara de un epíteto utilizado como teónimo, dado el carácter adjetival del sufijo *-ico*. En la segunda parte de este trabajo intentaremos adentrarnos en el significado del dios a partir de toda la información epigráfica e iconográfica disponible.

EPÍTETOS MASCULINOS CON TEÓNIMO DESCONOCIDO.

- *Kassaeco* (Lisboa). El ara se halló en 1944 en el sitio del Poço de Côrtes, durante las obras de la carretera que une el aeropuerto de Lisboa con el Poço do Bispo. Da Silva, quien primero publicó la pieza, interpretó el nombre del dios como *I(oui) Assaeco*, siendo seguido por los autores que posteriormente citaron la inscripción[378]. Recientemente, Búa y Guerra reinterpretaron la lectura considerando que se trataba del apelativo *Kassaeco* con teónimo omitido, puesto que lo que se había tenido por una *i* seguida de interpunción debía interpretarse como la *k* inicial de la denominación[379]. Estos autores cuestionan si el apelativo deriva de antropónimos como *Cassus*, aunque se inclinan más por una derivación de carácter toponímico[380].

- *Mermandiceo* (Madre de Deus, Sintra, Lisboa). El carácter confuso de algunas letras de la inscripción, como el que las *a* no lleven travesaño, llevó a Cardozo a interpretar la pieza como una dedicación de *Cassia Mater(na)* a *Mandiceo*[381] y así lo vieron también los

371. Encarnação, 1984, nº 412.
372. *Ibid.*, nº 411.
373. Encarnação, 1984, 489.
374. Vasconcelos, 1900, 331-333; *EE* 9, 12; en el mismo sentido que Vasconcelos opinaba Blázquez (1962, 123).
375. Sobre estas letras dudosas, *uid.* Encarnação, 1984, nº 374.
376. Espanca, 1882, 292; Pereira, 1889, 145; Vasconcelos, 1905, 111 ss.
377. El santuario, según Espanca (1882, 254 y 292-293), habría estado en la ermita de S. Miguel y no en la de Nosa Senhora da Boa Nova, puesto que en esta última hay sólo algunas inscripciones y no se hallaron restos tirados por el lugar, por lo que cabría pensar que se trajeron algunas piezas desde S. Miguel para ser utilizadas en la construcción. Por otra parte, según este autor, "*a igreja da Boa Nova está junto da margem direita do Lucifée n'um logar baixo e insalubre, emquanto que a ermida de S. Miguel, vista d'aquí, parece estar sentada n'um elevadissimo throno, que penetra as nuvens*". La misma idea es defendida por Vasconcelos (1905, 112-113).
378. Da Silva, 1944, 269, nº 144E; Albertos, 1952, 51; Blázquez, 1962, 171; Encarnação, 1975, 206-208; García, 1991, 358, nº 208.
379. Búa y Guerra, 1999, 333.
380. *Ibid.*, 337.
381. Cardozo, 1958, 375-376; *AE* 1959, 203.

que estudiaron la pieza después de él[382]. Untermann y, posteriormente, Búa y Guerra han interpretado la inscripción como una dedicación de *Cassia* a *Mermandiceo*[383] y parece que esta lectura es más acorde con el texto, lo que relaciona el apelativo con el antropónimo *Mermandius*, testimoniado en Lusitania[384] en un fenómeno similar al conocido de *Arantoniceo/Arantonius*[385].

- *Andaieco* o *Audaieco* (Santiago Maior, Castelo da Vide, Portalegre). Descubierta en 1982 en la propiedad conocida como Tapada da Colegiada, a 100 m hacia el norte del sitio donde existen restos de alineamientos y donde el propietario relata que con frecuencia aparecen restos de cerámica durante las faenas de labranza[386]. Sus descubridores sugieren que pudo existir un santuario en este lugar. Según ellos, el nombre de la divinidad es *Audaieco...*[387]. Según Encarnação, la lectura más apropiada es *Andaieco*, que es más acorde con otros ejemplos de la epigrafía peninsular[388].

- *Louciri* (Santarem). Fue hallado entre los materiales del Museo de S. João do Alporão, algo dañado por haber sufrido una reutilización como material de construcción, aunque ello no impide la lectura de la inscripción. Almeida y Ferreira interpretaron el primer renglón como una dedicación a Júpiter: *Ioui C(onseruatori) I(unoni) R(eginae)* y en el segundo veían claramente el nombre de la dedicante, *Aemilia Vit[a]lis*[389]. Los editores de *L'Année Epigraphique*, a partir de la fotografía publicada por estos autores, opinaban que la primera letra del teónimo no era una *i*, sino una *l* y la última podía ser una *a* mejor que una *r*. Por tanto, para ellos, el teónimo podía ser *Loucia* o *Loucir*[390]. García observó posteriormente una *i* desgastada al final del teónimo, después de la *r*, por lo que apostó por una lectura *Louciri* puesto que, para él, la primera era indudablemente una *l*[391].

Si esta interpretación es correcta, como parece a partir de la fotografía publicada, es destacable que la raíz relaciona este teónimo con *Lugus*, divinidad pancéltica testimoniada epigráficamente en la Galia y en el norte de Hispania. Este es, sin embargo, el único testimonio vinculable al dios en Lusitania.

DIVINIDADES FEMENINAS.

En el sur-oeste de Lusitania aparecen testimoniadas algunas de las divinidades femeninas que alcanzan gran difusión en otras regiones, como *Trebaruna*, *Toga*, *Ilurbeda* y *Ataecina*. Ahora bien, cada una de estas diosas sólo está representada en este ámbito por un testimonio que, por tanto, está muy aislado de la región donde aparece el mayor número de dedicaciones a ellas. En consecuencia, no podemos asegurar que el culto a estas divinidades alcanzara de manera intensa estas áreas meridionales, pues los escasos epígrafes que aparecieron aquí podrían haber sido realizados por inmigrantes de esas otras zonas.

En S. Domingos de Rana (Cascais, Lisboa) se halló un ara dedicada a *Triborunni*, que podemos considerar como una variante del teónimo *Trebaruna*, de difusión regional en la Beira Baixa y en Cáceres. Apareció reutilizada en 1985 formando parte de un muro datable en el siglo IV, durante unas prospecciones arqueológicas en el entorno de la villa romana de Freiria[392]. Encarnação resaltaba la existencia en las cercanías del lugar donde se descubrió la pieza de un manantial perenne que da origen a un pequeño arroyo lo que, teniendo en cuenta la vinculación etimológica del teónimo con hidrónimos, induce a pensar que estaríamos ante la divinidad protectora de la fuente[393].

La segunda divinidad femenina que aparece registrada en esta área es *Ilurbeda* que, como vimos, también se testimonia al sur de la provincia de Salamanca y en el entorno minero de la Sierra de Lousã. La inscripción procede de Faião (Terrugem, Sintra, Lisboa) y está bastante deteriorada. Aunque se había considerado como una dedicación a Júpiter, Cardim Ribeiro revisó la lectura del teónimo obteniendo *Ilurbeda[e]*[394].

La tercera diosa relacionada con este territorio es *Toga*. El altar, del que ya hemos hecho algunas observaciones, apareció en la población de Barretos (Aramenha, Marvão, Portalegre), donde estaba utilizado como banco junto a una casa, y fue dedicada a *Togae Almae Sacrum* por una liberta llamada *Nouela*[395].

La última divinidad supra-local que fue adorada en esta zona es *Ataecina*, a partir de un pequeño altar existente en el Museo Arqueológico de Beja que fue hallado, posiblemente, en Quintos, localidad perteneciente al mismo distrito[396].

382. Blázquez, 1962, 62; Encarnação, 1975, 232-233; García, 1991, 338, nº 167.
383. Untermann, 1967, 195; Búa y Guerra, 1999, 337.
384. Untermann, *ibid. loc.cit.*; Abascal, 1994, 428.
385. Búa y Guerra, 1999, 337.
386. Pita *et al.*, 1995, 141.
387. *Ibid.*, *loc.cit.*
388. Encarnação, 1995, nº 221.
389. Almeida y Ferreira, 1966, 31-33, nº 10.
390. *AE* 1966, 176.
391. García, 1991, 335-336, nº 162; *HEp.* 4, 1083.
392. Encarnação, 1985, nº 59; *id.*, 1994, 30-32, nº 2; *AE* 1985, 514; Cardoso y Encarnação, 1990, 65-66.
393. *Ibid.*, *loc.cit.*
394. Ribeiro, 1982-83, 438-439, nota 45. La revisión fue aceptada por García (1991, 332, nº 153).
395. Jalhay, 1947, 623-624, nº 6; *AE* 1950, 215; Encarnação, 1984, 673-674, nº 611.
396. *CIL* II 71; Hübner, 1871, 40; Encarnação, 1984, nº 287; López Melero, 1986, 110, nº 12; García, 1991, 305, nº 55; Abascal, 1995, 91, nº 13 con nota 250.

Además de las cuatro diosas citadas, es conocida en esta zona otra divinidad femenina que podemos considerar, por el momento, como local, pues está representada por un único epígrafe donde se lee *Ocrimirae Sac(rum)* y está dedicada por una mujer[397]. Apareció en Aramenha (Marvão, Portalegre). Según Lambrino, esta denominación sería céltica y tendría el significado de "río frío"[398]. Según Prósper, el paralelo *Reue Reumiraego*, cuyo epíteto significa "del río Mira", podría indicar que *Ocrimira* significa "montaña Mira" en sintonía con compuestos toponímicos como Altamira o *Miramont* si se acepta que el elemento *–mira* suele hacer referencia, sobre todo, a ríos o elevaciones montañosas. Sin embargo, el significado de *ocri-* no está claro por el momento[399].

Además de estas divinidades que aparecen mencionadas por su teónimo, están registradas otras dedicaciones que comparten una característica: se alude a cada una de ellas como *Dea Sancta* con el teónimo omitido en las inscripciones y, de uno u otro modo, se han vinculado a la diosa indígena que más frecuentemente es citada con estos apelativos en la epigrafía hispana: *Ataecina*. Como punto de partida, hemos de tener en cuenta que estos apelativos acompañan a diversas divinidades en otras provincias occidentales del imperio romano y, aunque en menor medida, este hecho también se da en Hispania, por lo que no son exclusivos del culto a la diosa citada[400]. Además de dos testimonios de Mérida[401] y uno de Vila Chã (Esposende, Braga)[402], hay registrados cuatro epígrafes de este tipo en el sur de Lusitania a los que se añade uno más que incluimos entre los de dudosa interpretación.

La primera inscripción a que nos referimos se dedicó a una *Dee Sancte Burrulobr[ig]ensi* (Elvas, Portalegre). En los laterales de la pieza aparecen palmas y, según Vasconcelos, es una dedicación a *Ataecina*[403]. Para Encarnação, esta hipótesis no es necesariamente correcta, ya que el apelativo alude a otra localidad cuyo nombre es, probablemente, *Burrulobriga*[404]. García aceptaba la hipótesis de su vinculación a *Ataecina* a pesar de que el epíteto no sea el característico de la diosa, *Turobrigensi*[405]. No es posible, a partir de los datos disponibles, asegurar la vinculación de la divinidad citada en esta pieza a *Ataecina*[406]. Tampoco es plenamente descartable esta posibilidad pero, en cualquier caso, aunque la divinidad adorada aquí fuera la tutelar de otra localidad, también podría tratarse de una entidad del mismo tipo que *Ataecina*, pero con distinto nombre.

Otras inscripciones donde se alude a una *Dea Sancta* sin epíteto alguno son difíciles de adjudicar a una diosa concreta o, incluso, no es seguro que aludan a diosas autóctonas, puesto que podrían ser dedicaciones a divinidades romanas cuyo nombre se omite. En esta zona aparecen tres epígrafes de este tipo. El primero apareció en 1980 en una torre de construcción musulmana situada junto al río Guadiana ("Alcaçova do Castelo", Mërtola, Beja). En la parte superior de la pieza aparecen cuatro orificios que pudieron estar destinados a soportar una imagen de la diosa[407]. Según Encarnação, es una ofrenda a *Ataecina*, pues en esta región los epítetos *Dea Sancta* acompañan frecuentemente a esta diosa[408]. En el mismo sentido, López Melero vinculaba el altar a la diosa de *Turobriga* por estar Mértola a 50 km de Beja y Quintos, donde había aparecido un epígrafe dedicado a ella, y por estar estos dos enclaves unidos por una vía romana[409].

El segundo altar ofrecido a una *Dea Sancta* en este ámbito apareció en 1985 junto a la iglesia de S. Jorge, en Vila Verde de Ficalho (Serpa, Beja), reaprovechado como material de construcción. Al igual que la pieza anterior, la parte superior de la misma presenta un rebaje rectangular y cuatro cavidades circulares que habrían servido para colocar un objeto de metal que quizá sería la imagen de la divinidad[410]. Para García, es una consagración a *Ataecina*, teniendo en cuenta el contexto cultual de la región[411].

La última inscripción donde se invoca a una diosa con los dos apelativos, con su nombre omitido, es la que apareció en Quintos (Beja), en la boca de un vaso de piedra hoy desaparecido[412]. Por proceder de la misma localidad donde fue hallada una inscripción alusiva a *Ataecina*, esta dedicación se ha considerado también referente a la misma diosa[413].

Es cierto que en la mayoría de inscripciones hispanas donde aparece la fórmula compuesta *Dea Sancta*, cuando se menciona el teónimo, la diosa citada es *Ataecina*. Además, en el único caso donde aparece un tercer epíteto, el referido a la *Dea Sancta Burrulobrigensis*, el tipo de apelativo indica que se invoca a una diosa de similares características a las de *Ataecina*.

Sin embargo, al no existir epítetos más clarificadores en las tres últimas inscripciones que vinculen a la diosa con una localidad, que es el dato más repre-

397. Jalhay, 1947, 621-622, nº 4; *AE* 1950, 213; Encarnação, 1984, 672-673, nº 610; García, 1991, 342, nº 177.
398. Lambrino, 1959, 491.
399. Prósper, 1994-1995, 2-11.
400. Abascal, 1995, 80-81.
401. *Ibid.*, 82, con notas 183 y 184.
402. *Vid. infra.*; Abascal, *ibid.*, 182, nota 188.
403. Vasconcelos, 1905, 174-175.
404. Encarnação, 1984, nº 566.
405. García, 1991, 305, nº 56.
406. Abascal, 1995, 81.
407. Valente *et al.*, 1982, nº 1; *AE* 1982, 456.
408. Encarnação, 1984, nº 95.
409. López Melero, 1986, 111, nº 14.
410. Días, 1986, nº 84; *AE* 1986, 278; *HEp.* 1, 661.
411. García, 1991, 306, nº 57a.
412. *CIL* II 101; Encarnação, 1984, nº 357.
413. López Melero, 1986, 111, nº 13.

sentativo de *Ataecina*, no podemos asegurar que estemos ante ofrendas votivas a esta diosa, aunque ello es, por supuesto, posible. Hemos de recordar que en todas las dedicaciones a *Ataecina*, la diosa aparece tutelando a una única localidad: *Turobriga*. Además, los testimonios donde aparece dicho teónimo y los citados aquí, con el nombre de la diosa omitido, no están difundidos por los mismos ámbitos. En este sentido, Abascal propone eliminar los citados testimonios de las *Deae Sanctae* del catálogo de dedicaciones a *Ataecina* hasta que aparezcan evidencias fiables que apunten en esa dirección[414].

DENOMINACIONES DE LECTURA O INTERPRETACIÓN DUDOSA.

- *Alua* (Mouriscas, Abrantes, Santarem). Es una ara descubierta en 1960 cuando se procedió a la demolición de la iglesia de Mouriscas, donde estaba enterrada en la plataforma frontal del altar mayor, a poca profundidad[415]. La lectura que propuso Silva de la inscripción visible, puesto que la parte superior del ara está desaparecida, es *M(arcus) Iomeli(us) / Catro Tang / ini f(ilius) Alua / u(otum) a(nimo) l(ibens) s(oluit)* estableciendo cuatro propuestas interpretativas: 1ª) *Miomeli(us) Catro* como antropónimos y *Alua* como teónimo; 2ª) *M(arcus) Iomeli(us) Catro* como antropónimos y *Alua* como teónimo[416]; 3ª) *Mio Melicatro* como antropónimos y *Alua* como teónimo y, finalmente, *Miomeli(o)* como teónimo y *Alua* como una fórmula votiva repetida en la parte inferior de la moldura. Por esta última propuesta se inclinan los editores de *L'Année Epigraphique*[417].

A la consideración de *Alua* como teónimo en dativo se opone su terminación en *a*, algo inusual en la epigrafía hispana, pero también es muy poco frecuente la repetición voluntaria de la fórmula votiva. Según Búa, los únicos elementos seguros son el dedicante, *Catro Tangini f(ilius)* y la fórmula votiva final, por lo que el teónimo estaría incluido en el primer renglón, *Miomeli* o *Miomeli(...)* y *Alua* sería la *origo* del dedicante[418]. Sin embargo, tampoco podemos asegurar el significado de las letras que aparecen en la primera línea puesto que, en caso de que correspondieran a la denominación del dios, *Miomeli*, parte de él podría estar en la parte desaparecida de la pieza o también podríamos estar ante una composición como *[Sacru] / m I(oui) O(ptimo) M(aximo) Eli(us) / Catro*...; en definitiva, existen demasiados problemas interpretativos para que podamos utilizar este epígrafe con una mínima fiabilidad.

- *Q P R D S [.] / V Q F A L [.] /E M*. Esta compleja inscripción fue descubierta en 1961 en Ouguela (Campo Maior, Portalegre), cuando se hacían las faenas agrícolas con un tractor en la Herdade da Defesinha, a 4 km hacia el norte de la localidad y junto al río Xévora, afluente del Guadiana. Diogo la interpretó como sigue: *Q(...) P(...) D(eae) S(anctae) [T(urubrigensi)] / u(otum) q(uod) f(ecit) a(nimo) l(ibens) [p(osuit)] / ... / e(x) m(onitu)*[419]. Encarnação mostraba algunos errores de esta interpretación, como la omisión de la 3ª letra de la 1ª línea y consideraba muy dudosa la inscripción para establecer ulteriores conclusiones[420]. La validez de la interpretación propuesta es rechazada de modo contundente también por Abascal: "*bajo la cantidad de siglas que encierra puede ampararse cualquier tipo de invocación; ni siquiera existe seguridad para entender la expresión* d(ea) s(ancta) *y mucho menos para pensar en una u otra divinidad*"[421].

Los testimonios epigráficos hallados en esta zona vislumbran un panteón muy similar al que ya hemos definido para la región de la Beira Baixa. En cuanto a las divinidades masculinas, aparecen dos de los dioses supra-locales testimoniados allí, *Bandua* y *Quangeius*. Además, aparecen cuatro teónimos que, por el momento, podemos caracterizar como locales: *Aracus*, *Carneus*, *Runesus* y *Endouelicus*. En cuanto a las divinidades femeninas, esta similitud se ve confirmada, puesto que aparecen en la región que estudiamos *Trebaruna*, *Toga*, *Ilurbeda* y *Ataecina* que gozaban de una cierta difusión en áreas concretas del territorio que se extiende desde las estribaciones occidentales del Sistema Central hasta el sur de la provincia de Cáceres. En el área que nos ocupa, aparece cada una de estas diosas representada por un testimonio, por lo que no podemos considerar esta área como núcleo cultual de dichas divinidades hasta que nuevos hallazgos confirmen una cierta difusión de su culto en la región.

Por el momento, no podemos saber si se trata de un área donde el culto de dichas divinidades se desarrolló con menor intensidad, si lo comparamos con las regiones situadas más al norte, o si todo se debe a una escasez de hallazgos epigráficos en la misma.

414. Abascal, 1995, 82.
415. Silva, 1982, 6-9, nº 2.
416. Esta interpretación es la preferida por Silva y Encarnação (1982, 26-28, nº 2).
417. *AE* 1982, 472.
418. Búa, 1999, 320.
419. Diogo, 1984, nº 32; *AE* 1984, 475.
420. Encarnação, 1986, 106; en el mismo sentido, García (1991, 306, nº 57).
421. Abascal, 1995, 82, nota 189.

6

LA *GALLAECIA* OCCIDENTAL

LA REGIÓN COSTERA AL NORTE DEL RÍO MIÑO.

El número de inscripciones votivas aparecidas en la zona occidental de Galicia es más reducido que en otros ámbitos y, en consecuencia, también lo es el número de divinidades testimoniadas. Sin embargo, toda esta región gallega que se extiende desde el Mar Cantábrico hasta la desembocadura del Miño muestra una gran uniformidad desde el punto de vista teonímico.

DIOSES SUPRA-LOCALES DE LA COSTA GALAICA: COSUS.

El dato más destacable es que, a pesar de la escasez de información, el dios *Cosus* es citado en siete inscripciones fiables y, aunque con menos seguridad, también pudo serlo en otras dos. Además, todos los epígrafes aparecieron en distintos enclaves, por lo que *Cosus* es, por el momento, la única divinidad testimoniada en distintos enclaves de la región que nos ocupa. Finalmente, la mayoría de menciones aluden al dios con apelativos que en ningún caso se repiten. Los testimonios de esta divinidad son los siguientes:

- *Coso* (Brandomil, A Coruña)[422]. La divinidad aparece en esta pieza sin epítetos. Sin embargo, en la primera línea después del teónimo hay una *m* que algunos autores interpretaron como una abreviatura de *M*(*arti*)[423] y otros como el *praenomen* abreviado del dedicante[424]. Tranoy se decidía por esta última alternativa teniendo en cuenta dos argumentos: en inscripciones hispanas o extra-hispanas donde aparece un dios romano junto a otro indígena, casi siempre es el romano el que se sitúa primero y, en cualquier caso, nunca aparece abreviado después de un teónimo indígena que se transcribe entero[425]. Desde nuestro punto de vista, estos argumentos son plenamente convincentes y, más aún, ante la frecuencia con que aparecen paralelos donde el *praenomen* del dedicante aparece abreviado y su *nomen* y *cognomen* aparecen en las líneas siguientes sin abreviar.

- *Coso Calaeunio* (Santa María de Serantes, Lage, A Coruña). Castillo y D'Ors la publican como inédita indicando su ubicación en el muro sur de la iglesia de Santa María de Serantes[426]. Estos autores leyeron *Coso / Calaeu / nio PS EV* haciendo el siguiente comentario: "*lectura muy dudosa.* PS *pueden ser las iniciales del dedicante o menos probable* p(ecunia) s(ua). *Sin comprobar en la misma piedra*"[427]. Estas últimas palabras parecen afirmar que los autores no vieron la pieza; posteriormente ningún otro investigador la pudo ver y en la actualidad se da como desaparecida[428]. En consecuencia, sólo podemos considerar fiable esta inscripción amparándonos en la contrastada garantía de los autores que la publicaron.

- *Coso Oenaego* (Torres de Nogueira, Seavia, A Coruña)[429]. El monumento se halló reutilizado como pila de agua bendita en la capilla de S. Roque. La pieza fue publicada por Fita, para quien el epíteto era *Theinaeco*[430] y, el mismo año, por Cortés y Martínez con la lectura *Oenaeco*[431]. Castillo y D'Ors utilizaron esta última publicación sin hacer constar la lectura simultánea y diferente de Fita[432], lo que originó que otros autores duplicaran esta pieza en sus catálogos

422. *CIL* II 5071; Pereira, 1994, 111, nº 39.
423. Blázquez, 1962, 118.
424. Del Castillo y D'Ors, 1959, 27, nº 7; Pereira, 1994, 111, nº 39.
425. Tranoy, 1981, 292.
426. Castillo y D'Ors, 1959, 152, nº 9.
427. *Ibid.*, *loc.cit.*
428. Tranoy, 1981, 292, nota 240; Pereira, 1994, 183.
429. Pereira, 1994, 179 nº 68.
430. Fita, 1912, 534-535.
431. Cortés y Martínez, 1912, 140.
432. Del Castillo y D'Ors, 1959, 151-152, nº 8.

considerándola como dos testimonios del dios con apelativos diferentes[433].

- *Coso Udauiniago* (S. Martín de Meirás, Sada, A Coruña)[434]. Se halló en el atrio de la iglesia de S. Martín de Meirás donde servía como base de altar, aunque su procedencia original pudo ser el castro de Meirás, cercano al lugar del hallazgo[435]. Según Pereira, no es probable esta vinculación con el castro vecino, a pesar de que cerca de la iglesia suelen aparecer restos de *tegulae* y ladrillos romanos[436].

- *Coso Domino* (Logrosa, Negreira, A Coruña)[437]. Apareció en 1970 en medio de un campo. Es destacable la alusión a este dios con la categoría *Dominus*, que no es usual en la epigrafía votiva hispana con referencia a deidades autóctonas.

- *Deo Cosoe Soaegoe* (S. Juan de Sacos, Pontevedra). Se descubrió en 1975 en el lugar de Romai Vello, Portas[438].

- *Cusue Mepluceeco* (Coixil, Cartelle, Orense)[439]. Hemos incluido esta pieza entre las de la franja costera habiendo sido hallada en la provincia de Orense, más hacia el interior peninsular, porque encaja mucho más con el contexto de la fachada marítima, donde se han hallado bastantes ofrendas a *Cosus*, que con la Gallaecia central donde no se han encontrado dedicaciones a este dios y, por el contrario, se han hallado muchas dedicadas a otros dioses como *Bandua* o *Reue* cuyos espacios de culto parecen contraponerse al territorio donde se adoraba a *Cosus*. En cualquier caso, esta pieza se halló al oeste de todas las ofrendas a *Bandua* y a *Reue*, si exceptuamos la inscripción de Catoira (Pontevedra) donde se lee *Deo Ban*(...), que probablemente se dedicó a *Bandua*. Por ello, se mantiene la evidencia de que mientras que en la franja costera los testimonios de *Cosus* son absolutamente dominantes, en la *Gallaecia* central desaparecen por completo para volver a constatarse en la comarca del Bierzo.

Otra inscripción, hallada en Sta. María de Curro (Barro, Pontevedra)[440] pudo ser también dedicada a *Cosus*, a pesar de que en ella sólo se lee *Domino*. Dos argumentos nos inducen a plantear esta hipótesis: en primer lugar, *Cosus* es el dios más adorado en esta zona costera de Galicia y, lo que es más importante, esta denominación sólo aparece en dedicaciones a dioses indígenas hispanos en cuatro ejemplos seguros: los dos altares dedicados a *Cosus* del concejo de Santo Tirso (Porto), el alusivo al mismo dios de Logrosa (A Coruña) y el descubierto en Arlanza del Bierzo también ofrecido a *Cosus*[441]. Por tanto, de los centenares de testimonios de dioses autóctonos con que ya contamos en Hispania, en los cuatro casos en que aparece la categoría *Domino* ésta se refiere a *Cosus*.

Bandua también está representado en la fachada costera occidental de Galicia, aunque con un solo testimonio. Procede de Catoira (Pontevedra) y es la única vez que este dios aparece precedido de la fórmula *Deo*; aunque la lectura es algo confusa, en la primera línea se observa con claridad el comienzo del teónimo. Según Baños, la parte derecha de la pieza había sido rebajada eliminando las letras finales de cada línea, por lo que ese primer renglón debe ser interpretado como *Deo Ban*[*du(a)e*][442]. Es probable esa lectura, a pesar de que no se puede leer totalmente el teónimo, teniendo en cuenta que se hallaron muchos testimonios de *Bandua* en diversas localidades de Lugo y Orense, por lo que no es paradójico encontrar una dedicación al dios en la costa aunque no se pueda considerar ésta como su área de influencia.

DIOSES DE CULTO LOCAL.

El resto de los teónimos que aparecen en la región costera de Galicia son locales, aunque a alguno de ellos se dedicaron muchos monumentos epigráficos en lo que, probablemente, fueron santuarios.

El caso más relevante es el de *Lariberus Breus*, al que se dedicaron más de quince altares en un santuario ubicado en el castro de Monte Facho, de 184 m. de altura (Hío, Cangas de Morrazo, Pontevedra), a 500 m. de la localidad de Donón[443]. De este conjunto, doce inscripciones contienen en su totalidad o en parte el nombre o el epíteto del dios. Este aparece citado de diversas formas: *Deus Liberus Breus*, *Deus Lariberus Breus*, *Deus Lariberus Breoronis* (o *Breoro*) y *Deus Larius Breus Brus sanctus*. Este hecho denota que el nombre de esta deidad galaica no estaba muy claramente determinado para sus adorantes[444]. Según Baños, el teónimo es *Breus*, con las citadas variantes, y *Lariberus* es un apelativo derivado de *Lar*.

Sin embargo, hay algunas objeciones importantes que se pueden hacer a estas afirmaciones. En primer lugar, en cuanto a la vinculación de *Lariberus* con los Lares no hay una sola prueba. Las inscripciones de

433. Blázquez, 1962, 118 (*Oenaeco*) y 119 (*Theinaeco*); seguido por Vives, 1971, nº 792 y 793.
434. Pereira, 1994, 41-42, nº 9. El resto de los autores leían, como apelativo, *Udauin(i)ago* suponiendo una *i* omitida, mientras que es claro el nexo *ni*.
435. Luengo, 1950, 8 ss.; Tranoy, 1981, 293.
436. Pereira, 1994, 41.
437. *Ibid*., 73-74, nº 22.
438. Tranoy, 1981, 293; Baños, 1994, 305, nº 128.
439. Búa, 1999, 53-58.
440. Baños, 1994, 307, nº 129.
441. *Vid. infra.*
442. Baños, 1994, 265-266.
443. Bouza *et al*., 1971, 64 ss.
444. Baños, 1994, 24. Las inscripciones donde consta el teónimo o el apelativo son los números 1-12 (*ibid*., 27-51).

Donón, por el contrario, aluden a un dios singular con teónimo y epíteto indígena, puesto que en ninguna de ellas se cita de modo concreto a los Lares a pesar de que su nombre es conocido en la zona como muestran un buen número de ofrendas a los Lares Viales con menciones correctas, sin variantes autóctonas y en plural[445]. Por ello, a pesar de la similitud fonética, es preferible considerar a *Lariberus Breus* como teónimo y apelativo autóctonos sin más, como ya Tranoy había concluido[446].

Si rechazamos la vinculación de *Lariberus* con los dioses Lares, pierde gran parte de su sentido cuestionarse cual de las dos menciones, *Lariberus* o *Breus*, es el teónimo y el apelativo puesto que, en la epigrafía votiva hispana alusiva a dioses indígenas, en todos los casos en que se conoce cual es el teónimo éste siempre es colocado en primer lugar. Tampoco cabe pensar en variaciones circunstanciales en las inscripciones de Donón, puesto que en todas las que citan los dos nombres, *Lariberus* y sus variantes siempre preceden a *Breus*, por lo que es preferible considerarlo como el teónimo. A nuestro juicio, la mención de *Breus* como único apelativo del dios en un buen número de las inscripciones es lógica si tenemos en cuenta que todas fueron realizadas para ser colocadas en el mismo santuario, como indica la aparición de algunas piedras de granito con decoraciones que pueden pertenecer a una edificación[447].

En cuanto a motivos iconográficos u otros elementos dignos de resaltar cabe citar las aspas y los arcos que decoran algunas de las piezas, de los que no podemos asegurar si tienen algún contenido espiritual y, lo que nos parece más importante, los cuatro *foculi* alineados que se observan en uno de los altares, podrían indicar una pluralidad semejante a la de algunos de los altares lucenses dedicados a *Lugus*[448] o a la de las mencionadas dedicaciones a los Lares Viales. Sin embargo, son datos muy escuetos para que podamos efectuar hipótesis sólidas a partir de los mismos.

El segundo ejemplo de dios local conocido por varios testimonios es *Vestius Aloniecus*. En lo que se refiere a inscripciones votivas, dos son las que mencionan a este dios, procedentes de Lourizán (Pontevedra), a poco más de 10 km del lugar donde se hallaron las dedicaciones a *Lariberus Breus*. En la primera de ellas, hallada en el lugar de "La Iglesia", se puede leer *Deo Vestio Alonieco* y fue ofrecida por una mujer de nombre *Seuera*[449]. En la segunda, con el texto más fragmentado, se lee *Deo Vesti[o A]loni[e]co* y la ruptura de la parte inferior de la pieza impide saber el nombre del dedicante[450]. En su parte superior, se observan arcos de medio punto incisos y dos esvásticas sobre cuyo significado profundizaremos más adelante. Se halló en el mismo lugar que la anterior, pero en una vivienda de la parte opuesta de la carretera. En el mismo lugar se encontró un tercer fragmento de ara carente de campo epigráfico que, aunque tiene menos interés que los testimonios anteriores, permite incidir el carácter sagrado del lugar donde se efectuaron estos descubrimientos.

La sacralidad de este sitio es aún más probable por el hecho de que, muy cerca de donde se hallaron las dos inscripciones, fue descubierta una estela con una figura humana representada en relieve, con una especie de casquete con cuernos, con los brazos extendidos y con las palmas de las manos abiertas. Es muy probable su relación con las aras, por lo que dejaremos los comentarios sobre esta pieza para la segunda parte de nuestro trabajo, donde nos ocuparemos del significado de la divinidad.

En cuanto a la denominación del dios, *Alonieco* podría tener relación con antropónimos registrados en Hispania, como *Alla*, *Allo*, *Allu*, *Alo* o *Alona*[451] o en Galia, como *Allo*, *Alloni*, *Allounus* o *Allus*[452], aunque también conocemos topónimos que podrían estar en la base del apelativo del dios de Lourizán.

El resto de testimonios epigráficos aparecidos en esta zona se refieren a dioses locales y conocidos por un solo monumento, a menudo de lectura dudosa. Las menciones a la divinidad de lectura más fiable son las siguientes:

- *Edouio* (Caldas de Reis, Pontevedra). La pieza se halló en el siglo XVIII cerca de la casa de baños Dávila, lugar en el que habían existido unas termas romanas y donde en la actualidad siguen utilizándose las aguas con fines curativos[453]. Pedro de Silva envió una copia de la inscripción a la Real Academia de la Historia (ms. 18, 57). Su pista se puede seguir hasta el año 1909, cuando se mostró en la Exposición Regional de Santiago, momento a partir del cual está desaparecida[454]. *Edouius* sería el nombre o epíteto del dios de las termas.

Según Millán, la raíz de esta denominación tendría significado de "quemar", y podría estar atestiguada en diversos antropónimos de la Hispania antigua como *Douiteina, Douiterus, Douaius, Doueus, Douilon, Dualius o Duatius*, dando un sentido general al teónimo de "el [dios] que caldea [las aguas][455]. Una segunda posibilidad etimológica, en opinión de Millán,

445. Portela, 1984, 163 ss.
446. Tranoy, 1981, 293.
447. Bouza *et al.*, 1971, 69.
448. *Vid. supra.*
449. Bouza, 1946, 110-111; Filgueira y D'Ors, 1955, 48-49, nº 27; Blázquez, 1962, 99 ss.; Tranpy, 1981, 290 ss.; Baños, 1994, 253-254, nº 107.
450. Bouza, 1946, 111-112; Filgueira y D'Ors, 1955, 50, nº 28; Blázquez, 1962, 100; Baños, 1994, 255-256, nº 108.
451. Sobre estos testimonios, *uid.* Abascal, 1994, 267-268.
452. Evans, 1967, 133-134.
453. *CIL* II 2543; Blázquez, 1962, 175; Millán, 1965, 50 ss.
454. Millán, *Ibid.*, 50-51.
455. *Ibid.*, 51-53

sería ver en Ed- la raíz, del indoeuropeo *aidh-, idh-, indh- con sentido idéntico al anterior ("quemar", "arder")[456]. La conclusión final de Millán viene dada por la convergencia de los datos etimológicos y los del contexto arqueológico: *Edouius* es un sobrenombre del dios *Bormanus* o *Bormanicus*.

Sin embargo, Díez califica los argumentos de Millán de redundantes, pues parten de la premisa de que el teónimo tiene relación con el agua, lo que supone un argumento circular[457]. En realidad, como afirma Díez, el único argumento para caracterizar a *Edouius* como divinidad relacionada con la salud es el lugar de aparición del exvoto. A pesar de que la inscripción está desaparecida, consideramos probable su lectura, ya que la vieron varios investigadores y existe dibujo y copia de la misma. *Edouius* sería, probablemente, un dios sanador con una clara vinculación a los balnearios de aguas termales. No sabemos, sin embargo, si es un teónimo o un apelativo.

- *Soe Meobrigoe* (procedencia exacta desconocida). Un dibujo de la pieza se expuso en la exposición arqueológica de Santiago de Compostela de 1909, donde no constaba la procedencia de la misma[458]. Si, como es probable, pertenece a la provincia de A Coruña, sería muy paradójica la existencia de dos teónimos en la zona denominados *Coso* y *So*, pero ningún autor ha aventurado hasta el momento una identificación entre los mismos. Con todo, hemos de tener en cuenta que *Cosus* aparece en algunas ocasiones con apelativos vinculados a enclaves poblados, como probablemente es *Meobrigoe*, por lo que no podemos desechar que esta pieza fuera una dedicación a *Cosus* con su nombre mal escrito.

Denominaciones de dudosa lectura o interpretación.

Las demás dedicaciones epigráficas aparecidas en esta zona son de escasa fiabilidad, en la mayoría de los casos por la fragmentación o extremo desgaste de las piezas y no por la falta de experimentados investigadores que llevaran a cabo su estudio:

- [...]*erbo Erbieco* (S. Pedro de Herbogo, Rois, A Coruña). Está encastrada en la pared norte de la iglesia de la localidad. La primera línea, correspondiente a las letras del teónimo, es ilegible. Quedan sólo las cuatro últimas letras del mismo y el apelativo en su totalidad[459].

- *D*(*eo*) *Anufeson*(.)? (Porto do Son, A Coruña). Fue hallada en el monte Dodro. No conocemos paralelos de esta denominación, por lo que desconocemos si es un teónimo así como el género o las características de la divinidad[460].

- *Deo Deuer*(...)? (O Grove, Cambados, Pontevedra)[461]. Se descubrió formando parte del muro de la iglesia vieja en la necrópolis de Adro Vello, en San Vicente de O Grove. Según Carro y Millán, el teónimo debe ser leído, en dativo, *Deuero* o *Deuerio*[462]. Sin embargo hay, desde nuestro punto de vista, algunas dudas sobre la primera letra del supuesto teónimo, puesto que podría no ser una *d* y sí una *r*, dando como resultado *Deo Reue R*[...]. En todo caso, nada podemos asegurar a partir de las fotografías publicadas. Para Tranoy, podría tratarse de una divinidad de carácter marino teniendo en cuenta que el ara fue descubierta muy cerca de la costa. Si la lectura correcta es *Deuer*(...) , tampoco podemos saber si es un teónimo, puesto que podría tratarse de un epíteto precedido por la categoría *Deo*, algo que es bastante usual.

- *Aer*(...)? (Coiro, Cangas, Pontevedra). Procede del lugar de Castro Liboreiro, donde han aparecido otros objetos de época romana y fragmentos ilegibles de otras inscripciones. Filgueira y D'Ors atribuyeron esta dedicación a *Verore*, dios conocido por cuatro inscripciones halladas en *Lucus Augusti*, sin suficientes fundamentos[463]. Otros autores prefieren ver en esta pieza una ofrenda a *Aernus*, divinidad adorada en el área de Bragança a la que dedicaron un altar los miembros del *ordo Zoelarum*[464]. En cualquier caso, esta hipótesis es tan infundada como la anterior puesto que, aún en el caso de que la lectura *Aer*(...) fuera segura, no lo es su identificación con *Aernus*, pues el culto a este dios estaba muy localizado en Tras-os-Montes. Por tanto, hace falta algo más de seguridad en la interpretación final de la inscripción para poder atribuir a un dios conocido por un culto regional muy marcado una dispersión del mismo extendida a otros ámbitos distantes del foco principal de su culto. Si se acepta la posibilidad de que un individuo originario de la *ciuitas Zoelarum* pudiera haber realizado este epígrafe en el oeste de Galicia, también podríamos considerar que la divinidad adorada es *Aerbin*(.) o *Erbina*, que es una diosa conocida por tres epígrafes hallados en torno al

456. *Ibid.*, 53.
457. Díez, 1998, 64.
458. Bouza y D'Ors, 1949, 51, nº 23.
459. Pereira, 1994, 67, nº 20.
460. Pereira, 1994, 197, nº 77.
461. Carro y Millán, 1976, 177 ss.
462. *Ibid.*, 177- 194; seguidos por Tranoy (1981, 289) y por Baños (1994, 285, nº 119).
463. Filgueira y D'Ors, 1955, 51, nº 29; seguidos por Blázquez (1962, 217), que transcribió *Veror(e)* y por Vives, para quien se podía leer *Verore* (1971, nº 954).
464. López Cuevillas y Serpa Pinto, 1933-34, 309; Arias *et al.*, 1979, 38, nota 34.; Tranoy, 1981, 288; Baños, 1994, 91-92, nº 33.

valle del Tajo[465]. Por tanto, debemos considerar la pieza de Coiro como de interpretación dudosa hasta que aparezcan nuevas evidencias que permitan fundamentar mejor las hipótesis.

- *Sannoaua* (Campañó, Pontevedra). Según Baños, la lectura de las dos primeras líneas corresponde al nombre de la divinidad (*Sann / oaua*), cuya lectura es segura, aunque el nombre podría estar mal escrito. Tampoco se puede concluir con seguridad si la denominación es de un solo elemento o compuesta de dos[466].

- *Ar*[......]*onio*? (Arealonga, Vilagarcía de Arousa, Pontevedra). En 1953, según los editores de la Carta Arqueológica de Pontevedra, ya estaba desaparecida. Existe una copia de origen desconocido en el Museo de Pontevedra que difiere de la lectura de Sampedro, el único autor que la vio, en la primera parte del supuesto teónimo[467].

Tenemos un testimonio más, hallado en Tuy (Pontevedra) dedicado a Marte *Cairiogiego*, pero lo incluiremos entre los descubiertos al sur del río Miño, porque en esa región se hallaron dos inscripciones que aluden a la misma divinidad con el mismo apelativo, mostrando que la región donde principalmente se adoraba a este dios tenía su centro en el bajo valle del río Limia, en el actual distrito portugués de Viana do Castelo.

En resumen, en la región costera de Galicia se observan marcadas diferencias con respecto a la zona del interior. Los argumentos más determinantes son que en el área costera se hallaron siete altares ofrecidos a *Cosus*, uno sólo a *Bandua* y ninguno a *Reue* o *Nabia* mientras que, como veremos más adelante, en la zona interior que se extiende desde la provincia de Lugo hasta el distrito portugués de Vila-Real, *Bandua*, *Reue* y *Nabia* eran las divinidades más adoradas, sumando entre las tres más de treinta inscripciones conocidas en la región, mientras que sólo una se conoce alusiva a *Cosus* que fue descubierta en el límite occidental de la provincia de Orense y desplazada, por tanto, del centro de culto de las otras tres deidades. Por el contrario, se pueden detectar semejanzas de la zona que hemos estudiado con respecto a la región costera situada al sur del río Miño, en Portugal. Por ello, esta es la zona que estudiamos a continuación.

El hecho de que siete epígrafes se dedicaran a *Cosus* en una zona donde hay pocas inscripciones descubiertas, supone una paradoja, ya que apunta a que ésta era la divinidad que gozaba de mayor popularidad en la región sobre todas las demás. Pero, por otra parte, algunos datos nos llevan a pensar que en esta zona los hallazgos epigráficos no reflejan la estructura del panteón religioso: no han aparecido dedicaciones divinidades femeninas, lo que está en contra de los datos registrados en todas las demás regiones hispanas; tampoco ha aparecido otro dios supra-local, lo que también es habitual en otros ámbitos. En definitiva, por el momento sólo conocemos la existencia de *Cosus* como dios supra-local; *Vestius*, *Lariberus* y [...]*erbus* como teónimos locales. Aunque otras denominaciones, como *Edouius*, pueden ser teónimos, no podemos asegurarlo.

465. *Vid.supra*.
466. Baños, 1994, 251, nº 106.
467. *Ibid.*, 303.

LA REGIÓN COSTERA ENMARCADA ENTRE LOS RÍOS MIÑO Y DUERO.

La franja litoral enmarcada entre los cursos bajos de los ríos Miño y Duero es uno de los ámbitos que más problemas ha planteado a los investigadores a la hora de establecer las características de la religión indígena y de las divinidades que componían su panteón. A primera vista, se observa un número elevado de dioses de carácter local que se conocen, la mayoría de ellos, por un sólo testimonio epigráfico. Muchos aparecen mencionados como Lares o Genios, lo que ha incidido aún más en adjudicar a estas divinidades un alcance reducido a un determinado grupo familiar o étnico, o a un enclave poblacional concreto. Ello contrasta con los datos conocidos de otras regiones del ámbito lusitano-galaico en las que se constata la adoración a varias divinidades conocidas por un número relativamente elevado de epígrafes.

De hecho, en el territorio enmarcado entre el Miño y el Duero, en su franja más occidental, se conocen muy escasos teónimos, en sentido estricto, en relación con la gran cantidad de inscripciones votivas alusivas a divinidades indígenas procedentes del mismo. Nuestra investigación va encaminada, por tanto, a esclarecer, en la medida de lo posible, estas paradojas, que son muy características y, en buena medida, específicas de este territorio.

EL TERRITORIO ENMARCADO ENTRE LOS TRAMOS FINALES DE LOS RÍOS MIÑO Y LIMIA.

La divinidad más representada en la epigrafía de este ámbito es Marte indígena. Son conocidas dos inscripciones dedicadas a este dios en la región, a los que habría que añadir otro epígrafe hallado en Tuy (Pontevedra), en la frontera entre Portugal y España.

En esta inscripción de Tuy aparecían completos el teónimo y el epíteto, *Mars Cairiogiegus*[468], lo que pro-

468. Como *Cariociecus* en *CIL* II 5612; Vasconcelos, 1905, 306-307; Azevedo, 1957, 293; Bouza-Brey leyó *Capriociecus* (1953, 140); la misma lectura en Tranoy (1981, 304) y Vives (*ILER* nº 684); Finalmente, Baños leyó *Cairiogiego* (1994, 273-274).

porcionó las claves para que otras dos inscripciones de más difícil interpretación se consideraran alusivas a la misma divinidad. Una de ellas se descubrió en Lisouros (Paredes de Coura) y durante algún tiempo se consideró una dedicación a una divinidad llamada *Macarius*[469] hasta que Melena interpretó el teónimo como *Ma(rti) Cario(ciego)*[470]. El paralelismo entre estos dos epígrafes se acentúa si atendemos al nombre de los dedicantes, ya que uno se llama *Lucius Hispanius Fronto* (Tuy) y el otro *Frontonianus Frontonis filius* (Lisouros).

La segunda inscripción fue considerada por Santos, Le Roux y Tranoy como referente a *Lari Cari[e]co* (Refoios de Lima, Ponte de Lima), aunque planteaban la posibilidad de que aludiera a *Mar[ti]Cari[e]co*, siendo esta hipótesis aceptada por García[471].

Hay que resaltar que estas dos inscripciones portuguesas, junto a la de Pontevedra, se concentran en el mismo ámbito, con centro en el distrito de Viana do Castelo hasta Tuy, ocupando un territorio muy determinado al noroeste de Portugal. Esta concentración de dedicaciones a un dios romano acompañado de un epíteto autóctono es bastante excepcional en Hispania, al contrario de lo que sucede en las Galias o Britania.

Tranoy buscaba la respuesta a este problema en la fuerza de cultos indígenas en Hispania como el de *Bandua* o *Cosus*[472], y lo cierto es que llama la atención que en las regiones que existen dedicaciones a los dos dioses indígenas, que es casi todo el occidente de la Península Ibérica, se detecta la práctica ausencia de inscripciones dedicadas a Marte indígena; a la inversa, en los escasos ámbitos de donde proceden los testimonios de Marte indígena, no existen dedicaciones a ninguna de las otras dos divinidades[473]. Este hecho se plasma claramente en el territorio que estudiamos, puesto que las tres inscripciones dedicadas a Marte *Cairiogiegus* o *Cariecus* se sitúan en el ámbito enmarcado entre los tramos finales de los ríos Miño y Lima, mientras que los altares ofrecidos a *Cosus* en el noroeste de Portugal aparecen desde la cuenca del río Ave hacia el sur.

Otra dedicación de esta zona podría tener relación con la divinidad citada. Procede de Santa Vaia do Rio de Moinhos (Arcos de Valdevez). Es una inscripción de lectura confusa, ya que aparece muy desgastada, con abreviaturas y tallada en varias caras de la pieza. El teónimo era, según Vasconcelos, *Caro,* al que acompañaba una fórmula abreviada *cons*, que este autor interpretaba como *consacratum*[474]. Lambrino consideraba que, habida cuenta que esa fórmula era excepcional ante la más corrientemente utilizada *sacrum*, *cons-* era un epíteto abreviado de la divinidad: *cons(eruatori)*[475]. Sin tomar partido par ninguna de las dos posiciones, García planteó la teoría de que *Caro* pudiera tener alguna relación con el epíteto *Cariecus*, ya que tenían el mismo radical y las inscripciones dedicadas a Marte *Cariecus* aparecieron en la misma región[476].

En nuestra opinión, es digna de consideración esta tesis, por varias razones añadidas: en primer lugar, porque existen ciertas probabilidades de que *Caro* sea una abreviatura, del mismo modo que en la inscripción de Lisouros *Cariecus* o *Cariociecus* se abreviaba como *Cari(...)*; en segundo lugar, porque el epíteto o fórmula *cons-* subsiguiente al pretendido teónimo *Caro* está también abreviado; en tercer lugar porque, dejando a un lado una inscripción dedicada al *Genius Tiauranceaicus*, aparecido en esta misma zona, en las tres inscripciones restantes dedicadas a divinidades indígenas halladas en la región situada entre los ríos Miño y Lima todos los presuntos teónimos y los epítetos aparecen también abreviados; el cuarto argumento es consecuencia del anterior: sin tener en cuenta la dedicación al mencionado Genio, y además de las tres inscripciones ofrecidas a *Mars Cariecus*, el alusivo a *Caro* es el único testimonio en la zona del que conocemos la raíz del teónimo o epíteto. Por tanto, con las debidas reservas, creemos que existen indicios para pensar que *Caro* podría ser una abreviatura del citado epíteto de Marte, lo que reforzaría la idea de que esta divinidad era la más difundida en esta zona.

El carácter del epíteto *Cariecus* o *Cariociegus* puede tener relación con el antropónimo *Caricus*, testimoniado en Hipania, o con los galos *Caria*, *Cariacus*, *Cariccus*, *Caricus*, *Carigus*, *Carigo* o *Cario*[477], aunque también es posible una derivación toponímica si existió una ciudad de nombre *Carioca* que habría dado lugar a topónimos actuales como Queiroga[478]. La solución a este problema es importante en cuanto que la vinculación de una divinidad a la comunidad local contiene determinados elementos que pueden no existir si su relación se da únicamente con grupos familiares.

Como hemos comentado, existen en esta zona tres monumentos más dedicados, probablemente, a divini-

469. Vasconcelos, 1913, 196-199; Blázquez, 1962, 69; *ILER* 875; Encarnação, 1975, 230-231; Tranoy, 1981, 275.
470. Melena, 1984, 256; seguido por García (1991, nº 226), que lo interpretaba como *Mar(ti)* o *[ti] / Caria(eco)*; *HEp* 4, 1088.
471. Santos, Le Roux y Tranoy, 1983, 191; *AE* 1983, 561; Tranoy, 1984, 445 nº 2; García, 1991, nº 225.
472. Tranoy, 1984, 446-447.
473. Este hecho, entre otros, nos llevó a plantear que los tres teónimos, *Bandua, Cosus* y Marte indígena, podrían corresponder a una única divinidad (Olivares, 1997, 211 ss.).
474. Vasconcelos, 1905, 336. Blázquez, 1962, 209; *ILER* 779.
475. Lambrino, 1963-64, 125-127.
476. García, 1991, nº 44.
477. En cuanto a *Caricus*, Abascal, 1994, 318; respecto a los registrados en las Galias, *uid.* Evans, 1967, 164.
478. Untermann, 1965, 12-13.

dades indígenas. Todos ellos se caracterizan por plasmar las denominaciones de la divinidad de forma abreviada sin que esté claro, por el momento, a que deidades se refieren. La primera de ellas se halló en Cristelo (Paredes de Coura), muy cerca del lugar de aparición de algunas de las inscripciones anteriormente citadas. Los autores que la estudiaron, la transcribieron del modo siguiente[479]: *SE . Q / F M B . V . L / SO.* Sin embargo, planteaban algunas dudas sobre su validez puesto que había sido reutilizada y redecorada para otros fines religiosos en épocas posteriores y, además, consideraban que el texto podía haber sido reescrito[480]. Posteriormente, García proponía leer *Se(...) Q(uinti) / f(ilius) M(...) / B(...) u(otum) l(ibens) s(oluit)*, por lo que *M(...)* sería el teónimo y *B(...)* correspondería al epíteto que, para este autor, aludirían a Marte si consideramos los otros testimonios de la zona, o a otra divinidad entre las que sugería Mercurio o las *Matres*[481]. No obstante, existen varias opciones que nos impiden utilizar este testimonio hasta que se pueda comprender su sentido con más exactitud.

Algo parecido ocurre con el segundo monumento de este tipo, procedente de Giela (Arcos de Valdevez) y estudiado por los mismos autores que el anterior. Según ellos, la primera línea de la inscripción y el principio de la segunda contenían el nombre de la divinidad debería leerse como sigue: *D(omino* o *ae) s(ancto* o *ae) K(...) G(...) L(...) / La(...)*[482]. La tercera pieza procede del mismo enclave que la anterior y su inscripción tiene, también, algunos rasgos similares. Dos Santos, Le Roux y Tranoy efectuaron la siguiente lectura de las primeras líneas, que atañen a la deidad: *Do(mino* o *ae) sa(ncto* o *ae) / La(...) La(...)*[483]. Tranoy veía grandes similitudes entre ambos textos, planteando que se trataran de dedicaciones a unos Lares, pero era pesimista en cuanto al desciframiento de la inscripción e, incluso, plasmaba la dificultad para tomar una posición al efecto de caracterizar la dedicación como indígena, romano-indígena o clásica[484].

Teniendo en cuenta los datos de que disponemos en la actualidad, podemos suponer que en este ámbito situado entre el curso bajo de ríos Miño y Limia existía culto a varias divinidades como parecen mostrar las confusas inscripciones citadas, pero sólo tenemos datos seguros en torno a dos de ellas: a Marte *Cairiogiegus* o *Cariecus*, entre los que incluiríamos, aunque con reservas, la dedicación a *Caro,* por lo que hemos de considerar a Marte indígena como la deidad más representada desde el punto de vista epigráfico en la zona y, en segundo lugar, podemos considerar también como indígena la dedicación al *Genius Tiauranceaicus*[485].

No conocemos, por otra parte, testimonio alguno referente a una divinidad indígena femenina en esta región, por lo que nos parece claro que los datos existentes sólo reflejan un panteón religioso incompleto. Sin embargo, es precisamente este hecho el que hace muy destacable la existencia de tres inscripciones dedicadas a Marte con el mismo epíteto indígena y halladas en distintos lugares, lo que indica la gran importancia de su culto en este territorio.

La franja litoral entre los ríos Limia y Cavado.

El único teónimo indígena masculino seguro que conocemos en esta zona es *Candeberonius Caeduradius*, constatado en una inscripción de Vila Nova de Mares (Braga)[486]. Le Roux y Tranoy opinaban que el prefijo *Cand-* o *Cande-* podría tener relación con dos apelativos indígenas de Júpiter presentes en inscripciones del norte hispano: *Candamius* y *Candiedus*[487]. En este sentido, Tranoy sugería que *Candeberonius* era una divinidad vinculada a Júpiter y relacionada con las alturas[488].

Por otra parte, Untermann consideraba que la existencia de un epíteto *Eberobriga* podía implicar una separación *Cand-Eberonius* que, además, corresponde a la disposición de los renglones de la inscripción (lám. 12). Así, pensaba que *Cand* podía ser la forma abreviada de un teónimo de estructura sencilla como, por ejemplo, *Bandi*[489].

Recientemente, apareció en S. Martinho de Alvito (Barcelos) una inscripción en cuya primera línea se observaban tres letras del probable teónimo: *[.]and[.]*[490]. La pieza está reutilizada como base de una columna, estando mutiladas sus cuatro aristas verticales, por lo que falta la primera y, posiblemente, la última de cada una de las líneas. Dadas las letras visibles del teónimo y la falta de la primera letra del

479. Santos *et al.*, 1983, 194-195, nº 19; *AE* 1983, 567.
480. *Ibid., loc.cit.*
481. García, 1991, nº 574; *HEp* 4, 1089.
482. Tranoy, 1981, 272; Santos *et al.*, 1983, 193, nº 16; *AE* 1983, 564; García, 1991, nº 572.
483. Tranoy, *ibid., loc.cit.*; Santos *et al., ibid.* 193-194, nº 17; *AE* 1983, 565; García, 1991, nº 573.
484. Tranoy, 1981, 272.
485. La inscripción se halló en la iglesia parroquial de Estorãos (Ponte de Lima), justo debajo del altar. Esto, según Alves Pereira (1907, 37 y 39), suponía que este Genio sería la divinidad tutelar de esta localidad. Por otra parte, este autor planteaba que el epíteto podría ser también *Tiaurauceaico*, ya que existe un nexo que podría ser *an* o *au*; Vasconcelos, 1913, 199-200; *AE* 1952, 65; *ILER* 659; Blázquez, 1962, 135; Encarnação, 1975, 192-193; Tranoy, 1981, 302; García, 1991, nº 207.
486. Le Roux y Tranoy, 1973, 198-199 nº 10; *AE* 1973, 306; Tranoy, 1981, 271; García, 1991, nº 41.
487. Le Roux y Tranoy, *Ibid., loc.cit.*
488. Tranoy, 1981, 271.
489. Untermann, 1980, 349.
490. Milhazes *et al.,* 1993, 33-38.



Lám. 12.- Dedicación a Candeberonius Caeduradius, *procedente de Vila-Nova de Mares, Braga (foto: Museo D. Diogo da Sousa).*

mismo, los autores que la estudiaron formularon la hipótesis de que se trataba de una dedicación a *Bandua*[491]. Ahora bien, si esta posibilidad es muy plausible para otras zonas donde este teónimo está muy atestiguado, no lo es tanto en la región de Barcelos, puesto que no se ha constatado, hasta el momento, ningún testimonio seguro de *Bandua* en los distritos de Viana do Castelo, Braga y Porto.

Sin embargo, conocemos en esta región al Norte del río Cavado la inscripción dedicada a *Candeberonio* que, como hemos expuesto, podría ser también *Cand(...) Eberonio*. Ya que no es visible la primera letra del teónimo en la inscripción de S. Martinho de Alvito, es posible que estuviera dedicada a esta última divinidad, ya testimoniada en la región. Ello parece, por el momento, preferible a admitir el culto a *Bandua*, que es una divinidad de la que se han hallado decenas de inscripciones en otras regiones, en una zona en la que existe gran cantidad de altares votivos sin que se constate este dios entre los mismos.

Además de los dos testimonios citados, existen en el territorio situado entre los ríos Lima y Cavado otras inscripciones dedicadas a divinidades masculinas indígenas. La primera de ellas se descubrió en la iglesia parroquial de Alvarães (Viana do Castelo); faltan dos letras al comienzo del nombre del dios, que era leído *[..]iuo / Vestero*[492]. No obstante, la primera visible podía no ser *i*, sino *e* o *s*; si se acepta esta última posibilidad determinaría que el teónimo podría ser *[Co]suo*[493]. Esta idea es plausible, ya que existió algo más al sur, en la región de Santo Tirso, culto a *Cosus*; sin embargo, otros investigadores que han estudiado la pieza no aceptan esta *s*[494], en cuyo caso se trataría de una divinidad cuyo nombre desconocemos en la actualidad.

La segunda inscripción se dedicó a los Lares *Buricis* y procede de Carrazedo (Amares). La ofrenda fue interpretada de modo confuso desde su primera publicación por Sousa, que leyó *(L)aribus B(u)ricis* relacionando el apelativo con el nombre de la región donde apareció la pieza: Bouro[495]. Lo destacable es que la lectura ofrecida por Sousa no coincidía con la de la foto que fue publicada. Dicha foto se correspondía mejor con la lectura que fue publicada en *L'Année Epigraphique* donde, aunque se mantenía la interpretación del epíteto, se mostraba que las letras desaparecidas eran las primeras del teónimo y del apelativo: *[L]aribus [B]uricis*[496]. Ante esta evidencia, el único fundamento de la interpretación del epíteto como *Buricis* venía dada por su semejanza con los topónimos de la zona.

Da Silva corroboró la lectura de Sousa, aportando alguna luz sobre las diferencias entre las lecturas ofrecidas y la foto publicada. Según este autor, "*a máquina tinha molestado a pedra, causando-lhe algum estrago na área epigrafada, pelo arranque de uma ligeira lasca. Mas, como estavam presentes pessoas responsáveis, logo se trabalhou para descobrir na terra revolvida o bocado resultante da mutilação, o qual foi facilmente encontrado. E, aplicado na ferida causada na pedra, tornou possível a leitura que todos os presentes constataram ser esta: Laribus B(u)ricis* ..."[497]. Con todo, la fotografía que publicó Da Silva mostraba también la pérdida de la primera letra del epíteto. Finalmente, Cunha publicó la fotografía con

491. *Ibid.* 38.

492. Santos *et al.,* 1983, 192-193 nº 15; *AE* 1983, 563.
493. *Ibid.* nota 11. Esta idea era aceptada por García (1991, nº 48).
494. Tranoy, 1981, 278 (*evo Vestero*); Peixoto, 1994, 87-88 nº 3 (*..ivo Vestero*).
495. Sousa, 1971-72, 182.
496. *AE* 1973, 320. Seguido por García (1991, 361, nº 217).
497. Da Silva, 1982, 252, fig. 5.

la parte fragmentada ya reconstituída, en la que se podía leer la *b* inicial del apelativo[498].

Probablemente también se dedicó a unos Lares otro altar hallado en la iglesia parroquial de Castelo de Neiva (Viana do Castelo), aunque la interpretación es confusa, pues el nombre de la divinidad consta en dos abreviaturas silábicas: *La Ru*[499]. Finalmente, hemos de citar un altar, recientemente descubierto en Vilela (Amares, Braga) dedicado al Genio *Viriocelensi* que indica la existencia de un topónimo *Viriocelum*, hasta el momento ilocalizado[500].

No conocemos más testimonios de divinidades masculinas en esta región; además de las dos primeras inscripciones que podrían corresponder a una misma divinidad tenemos, por tanto, una dedicación a los Lares y otro testimonio cuyo teónimo desconocemos.

En cuanto a las divinidades femeninas, sólo contamos con dos dedicaciones. La primera de ellas se dedicó a *Ocaere* y apareció en la iglesia matriz de S. João do Campo (Terras do Bouro), en la región de la Sierra de Gerês[501]. La segunda aparece en el castro de S. Lourenço aludida como *Daea Sancta* (Vila-Chã, Esposende), probablemente una deformación de *Dea*[502], por lo que no podemos conocer con seguridad el nombre de la divinidad.

El territorio al sur del río Cavado hasta el Duero.

De la zona más norteña de este ámbito, en la ribera sur del Cavado, procede un altar dedicado a Marte indígena, con el epíteto *Tarbucelis* (Montariol, S. Victor)[503]. Aunque en la zona entre los ríos Cavado y Limia no se atestiguan dedicaciones a este dios, el hecho de que exista un relativo vacío de teónimos en esa zona y que al norte del Limia se ubiquen los tres epígrafes ofrecidos a *Mars Cariecus* hace que la inscripción de *Mars Tarbucelis* de una continuidad territorial al culto de Marte indígena entre los ríos Cavado y Miño, reafirmando su carácter de dios más representado epigráficamente en toda la región. En el resto del territorio que estudiamos, hasta el río Duero, ya no aparecen testimonios de esta divinidad lo que, unido a la constatación en esta zona de otros dioses que no conocemos al norte del Cavado, nos induce a establecer diferencias en los teónimos de ambas regiones.

Una de las evidencias más relevantes en lo que a teónimos masculinos se refiere es la constatación del culto a *Cosus* en la zona. Conocemos tres inscripciones alusivas a este dios en la ribera del río Ave, en el entorno de Santo Tirso. La primera de ellas procede de Burgães (Santo Tirso) y la referencia al dios reza *Deo Domeno Cusu Neneoeco*[504]**.** A la misma divinidad, aunque sin hacer constar el teónimo, se dedicó otro epígrafe procedente de Ervosa (Santo Tirso); el dios aparecía como *Dom(ino) Deo Neneoeco*[505].

Según Encarnação, el epíteto citado guardaría relación con una localidad existente en las cercanías de Santo Tirso: Nine[506]. Estas dos inscripciones nos ofrecen algunos datos muy importantes: la primera de ellas nos muestra un teónimo precedido de las categorías religiosas *deus dominus* y seguido de un epíteto tópico o étnico; ello nos confirma fehacientemente que *Cosus* no es una categoría general del tipo *deus* o *Genius*, sino el nombre de la divinidad y que, por tanto, el epíteto provisto del sufijo *–eco* no denomina al dios, sino que es su adjetivo[507].

La segunda inscripción, donde se lee el mismo epíteto precedido de las categorías *dominus deus* evidencia el hecho de que el nombre del dios era, a menudo, citado por su definición tópica y, por tanto, sobreentendido. La relevancia de este hecho radica en que en el ámbito que estudiamos, muchas de las divinidades referidas en los altares votivos se citan por sus apelativos, con los característicos sufijos *–ico, -igo, -aco* o *–eco* precedidos por la categoría *deus* sin que sepamos a qué teónimos corresponden. Por otra parte, al hilo de los comentarios sobre la fórmula *dominus*, debemos resaltar que sólo aparece en Hispania acompañando al dios indígena *Cosus*, como se atestigua en las dos inscripciones referidas y en dos más procedentes de Arlanza (El Bierzo, León) en la que se lee *Deo Domino Cossue Segidiaeco*[508] y de Logrosa (Negreira, Coruña), dedicada a *Cosus dominus*[509].

En una roca de granito ubicada a unos 500 metros al norte del castro de Sanfins, en Eiriz (Paços de Ferreira) se descubrió otra inscripción que se ha interpretado como una dedicatoria a *Cosus*, aunque la lectura sea *Cosuneae* y no exista fórmula votiva[510].

---

498. Cunha, 1975, 23-33.
499. García, 1991, nº 571.
500. Carvalho, 1998, nº 262.
501. *CIL* II 2458; Vasconcelos, 1905, 334; Blázquez, 1962, 214; Encarnação, 1975, 253-255; *ILER* 903; Cruz, 1972, 105-108; García, 1991, nº176.
502. Tranoy, 1981, 274; Santos *et al.,* 1983, 190, nº 11; *AE* 1983, 559; García, *ibid.*, nº 570.
503. Tranoy, *ibid.*, 304; Santos *et al., ibid.*, 192; *AE* 1983, 562; Tranoy, 1984, 446-447; García, *ibid.*,224.
504. *CIL* II 2375; Vasconcelos, 1905, 326-327; Cardozo, 1935, nº 21; Blázquez, 1962, 121; *ILER* 796; Tranoy, 1981, 274.
505. Santarem, 1953, 397-401; *HAE* 514; *AE* 1957, 315; Blázquez, 1962, 122; Encarnação, 1975, 164-169; *ILER* 896.
506. Encarnação, 1970, 225-228, nº 7. En el mismo sentido, García (1991, nº 50).
507. Tranoy, 1981, 297.
508. García y Bellido, 1966, 138-139, nº 12; *AE* 1967, 232.
509. G. Pereira, 1994, 73-74; *HEp* 4, 333. Conocemos esta fórmula en una dedicación a otra divinidad, que se ha leido como *Cauleci...*; sin embargo, esta inscripción está desaparecida y ofrece múltiples dudas de lectura e interpretación. Sobre esta pieza, *vid. CIL* II 2551.
510. *CIL* II 5607; Vasconcelos, 1905, 188-189; Blázquez, 1962, 120; Silva, 1980, 80-82; Tranoy, 1981, 273.

Nabia es la divinidad femenina más difundida en esta región, ya que es la única a la que se dedicaron varios altares. En el primero de ellos, descubierto en Marecos (Penafiel) aparece citada dos veces, en primer lugar como *Nabia Corona* y, posteriormente, sólo con la mención *Nabia*[511]. *Corona* sería, a partir de los datos que conocemos de otras inscripciones dedicadas a esta diosa, un epíteto; sin embargo, el hecho de que exista una mención a un presunto dios denominado *Coronus* en otra inscripción procedente de Cercedelo (Guimarães), ha motivado una cierta discusión sobre el significado de la mención a *Nabia Corona.* Según Le Roux y Tranoy, podría tratarse de una dedicación a dos divinidades, una masculina y otra femenina, que serían paredros[512]. Es más probable, sin embargo, que *Corona* fuera un epíteto relativo a un territorio o a alguna característica de la propia divinidad ya que lo más relevante es, a nuestro juicio, que *Nabia Corona* sigue la estructura característica de las menciones a teónimos con apelativo en la epigrafía hispana.

Por otra parte, aunque algunos autores han considerado la mención a *Coronus* como un teónimo[513], otros han sido más escépticos teniendo en cuenta el desgaste de la parte final de la inscripción y la ubicación excepcional del nombre en cuestión, en la cara lateral de la pieza[514]. Teniendo en cuenta los numerosos paralelos en que se citan teónimos acompañados de epítetos en los epígrafes y epítetos desprovistos del teónimo, nos parece poco plausible considerar *Coronae* como una mención a un dios paredro de *Nabia*. Son alternativas preferibles, desde nuestro punto de vista, interpretar *Coronus* y *Corona* como apelativos[515]. Suponer que *Corona* es epíclesis de la divinidad explica que se cite a ésta dos veces, puesto que los ofrecimientos se efectúan a dos versiones distintas de la diosa.

Otras dos dedicaciones a *Nabia* en esta región proceden de “Monte Baltar”, situado entre Porto y Penafiel (Vandoma, Paredes)[516] y de Braga[517]. Además de los tres testimonios citados, que podemos calificar de seguros, tenemos otras tres inscripciones sobre las que existen algunos problemas de lectura o interpretación. La primera de ellas, procedente de Orjais (Braga) se dedicó, según algunos autores a *Ameipicri sacrum*[518] y, según otros, a *Ambieicri sacrum*, lectura que ha tenido mayor aceptación[519]. Posteriormente, Melena interpretó las primeras letras de ese supuesto teónimo como *A(ugustae) Nabie...*, suponiendo un nexo *na* en lugar de *m*[520]. Respecto a la segunda inscripción, hallada en Braga, se planteó un problema parecido: el teónimo era leído como *Ambiorebi*[521], pero Melena lo definió como *A(ugustae) Nabi(e)...*[522].

Las interpretaciones de Melena venían dadas por un único paralelo que había surgido en El Gaitán (Cáceres) en el que se leía *A(ugustae) Nabiae*; sin embargo, su teoría conllevaba algunos problemas ya que, en la primera inscripción el teónimo y epíteto quedarían *A(ugustae) Nabie icri(..) sacrum*, lo que convertía la lectura en inaceptable. Aunque en menor medida, estas dificultades también salían a relucir en la segunda inscripción: *A(ugustae) Nabi(e) Orebi(e)*[523].

Por lo tanto, parece más plausible buscar una interpretación en las lecturas *Ambieicri* y *Ambiorebi*, que obtenían Le Roux y Tranoy. En este sentido, hemos de tener en cuenta que la raíz de los términos en cuestión aparece en algunas inscripciones centroeuropeas como epítetos de las *Matres.* Así, conocemos inscripciones dedicadas a las *Matronis Abiamar(cis)*, *Ambiomarcis*, *Abirenis*, *Ambiamarcis* y *Ambiorenesis*[524]. El problema sería que en las dos inscripciones de Braga nos encontramos ante una mención en dativo singular, lo que plantearía dos posibilidades: que se tratara del apelativo de un dios, Genio o Lar o, por otra parte, que fueran epítetos de las *Matres* donde se hubiera omitido la *s* final[525] o la parte terminal del apelativo. En cualquier caso, lo que parece probable es que estamos ante un epíteto, teoría que se refuerza ante la existencia en la propia ciudad de Braga, en la llamada *Fonte do Idolo*, de una alusión a un grupo étnico o clánico que contiene al mismo radical: *Ambimogidus*[526].

511. Le Roux y Tranoy, 1974, 252-255.
512. Le Roux y Tranoy, *ibid.*, 249-258; en el mismo sentido, Tranoy, 1981, 282-283.
513. Sarmento, “Para o panteão lusitano”, *Dispersos.* Coimbra, 1933, 301-303; Guimarães, 1901, 46-47, nº 17; Vasconcelos, 1905, 331-333; Blázquez, 1962, 117; Tranoy, 1981, 273;
514. Hübner incluyó a *Corono* en su *corpus* con una interrogación; Encarnação pensaba que la situación del teónimo en la cara lateral habría podido ser irrespetuosa, además de hacer constar que ese hecho es un caso único en la epigrafía peninsular. Para Prósper, estaríamos ante un apelativo (1997, 174).
515. En este sentido, Le Roux y Tranoy (1974, 254, nota 25) citaban la mención a unos *Coronici* en una inscripción de Segovia (*CIL* II 5595) y el antropónimo *Coronerus* (*CIL* II 2745). También Prósper opinaba que *Coronae* era una formación adjetival y, por tanto, un epíteto (1997, 174).
516. *CIL* II 2378; Vasconcelos, 1905, 277; Blázquez, 1962, 178; *ILER* 894; Melena, 1984, 238, nº 9; García, 1991, nº 172.
517. Teixeira, 1938, 151-153; Cortez, 1952, 32-45; *HAE* 473; *AE* 1955, 258; Blázquez, *ibid.*, 178; Encarnação, 1975, 240-243; Melena, *ibid.*, 236 nº 1; *ILER* 886; García, *ibid.*, nº 173.
518. Vasconcelos, 1905, 333; Blázquez, *ibid.*, 169; Encarnação, *ibid.*, 87-88; *ILER* 717.
519. Tranoy, 1980, 75.
520. Melena, 1984, 256 nº 18.
521. Le Roux y Tranoy, 1973, 201-202, nº 12; *AE* 1973, 308.
522. Melena, 1984, 256 nº 7.
523. García, 1991, nº 8 y 9.
524. *CIL* II 7898; 7789; 8492; *AE* 1971, 282 y *AE* 1981, 660 respectivamente.
525. Nesselhauf y Lieb, 1959, 193: *Matronis Turstuaheni(s)*
526. *EE* 8, 402; Vasconcelos, 1905, 250; Blázquez, 1962, p. 194; Tranoy, 1981, 284. También conocemos el étnico *Ambirodacus* (*CIL* II 4306) en una inscripción de Tarragona. En las provincias galas existen numerosos antropónimos con el radical *Amb-* (Evans, 1967, 134-136), por lo que también podría ser un apelativo derivado de un *cognomen* de este tipo.

El tercer testimonio dudoso de *Nabia* a que nos referíamos es la conocida inscripción da la *Fonte do Idolo* en Braga. Los problemas relativos a esta inscripción vienen dados del hecho de que el nombre *Nabia* es aquí, aparentemente, un adjetivo alusivo a un teónimo que guarda similitudes con el caso ya citado de *Nabia Corona* y *Corono*, pero a la inversa. En la inscripción en cuestión se lee *Tongoe Nabiagoi*. Tranoy planteaba que la dedicación se efectuaba a dos divinidades: *Tongo* y *Nabia*[527].

Melena admitía que *Nabia* pudiera ser en esta inscripción paredra del dios, habida cuenta de la existencia de otro altar de la diosa en la misma localidad; no obstante, consideraba que "*lo único claro es que Nabiagus es una adjetivación de Tongus y que dicho adjetivo puede estar construido sobre Nabia con un formante –ko-, sonorizado en el ejemplo en cuestión. Fuera de esto, lo demás es interpretación, como, por ejemplo, suponer que Tongus es palabra común (altar) y el sintagma equivalente a Altar de Nabia (diosa, claro, de la fuente)*"[528].

En lo que respecta a los objetivos de este capítulo, lo relevante es que existe un cierto consenso en considerar *Tongoe* como teónimo; en cuanto a *Nabiagoi* nos es suficiente, por ahora, la seguridad de que existió culto a *Nabia* en Braga, como muestra el otro altar aparecido en la ciudad. La solución al problema de, si *Nabiagoi* alude a la diosa *Nabia* o es un adjetivo de *Tongoe*, afecta a la caracterización religiosa y a la relación mutua de los citados dioses, aspectos que trataremos en la segunda parte de este trabajo.

En lo que a los teónimos indígenas se refiere, esta región, enmarcada entre los ríos Cavado y Duero, no posee unas particularidades que establezcan unas diferencias marcadas con otros territorios, puesto que las dos divinidades más representadas en la epigrafía de la zona, *Cosus* y *Nabia*, eran conocidas en otros ámbitos del territorio lusitano-galaico. Ahora bien, algo digno de resaltar es el hecho de la coincidencia de esas dos deidades en esta región, ya que *Cosus* no coexiste de forma clara con ninguna otra divinidad de amplia difusión en aquellas zonas donde era adorado y *Nabia* lo hace con otras divinidades, pero nunca con *Cosus.* Como ejemplos, podríamos considerar las provincias españolas de Lugo y Orense o el distrito portugués de Vila Real, donde el culto a *Nabia* compartía el territorio con los de *Bandua* y *Reue* siendo estas tres las divinidades más difundidas en esos territorios.

En lo que respecta a la región que estudiamos, hemos de tener en cuenta que en toda la fachada litoral gallega las dedicaciones a *Cosus* predominan sobre el resto de las divinidades puesto que, aunque se conocen dioses testimoniados por varias inscripciones, el culto a cada uno de ellos se reducía a una sola localidad, como consta en los ejemplos de *Vestius Aloniecus* o *Lariberus Breus*. En cambio, se conocen altares ofrecidos a *Cosus* en toda la franja litoral de las provincias de Pontevedra y La Coruña. Esta continuidad desaparece en el territorio enmarcado por los ríos Miño y Cavado donde conocemos cuatro inscripciones alusivas a Marte con epíteto indígena sin que exista otro teónimo masculino en esta zona exceptuando a *Candeberonius Caeduradius*. Al sur del Cavado sólo nos consta como teónimo masculino seguro *Cosus,* con las tres inscripciones ya citadas, además del testimonio de *Tongoe*.

En resumen, de nueve inscripciones votivas donde consta el teónimo masculino indígena en todo el noroeste de Portugal, cuatro se dedican a Marte indígena y tres a *Cosus*, pero cada una de estas divinidades ocupa un territorio diferente en el cual son los dioses indígenas predominantes. Si consideramos una vinculación religiosa entre estos dos dioses, se observaría una continuidad en el culto a una divinidad de ese carcter en toda la franja litoral del Atlántico desde Galicia hasta la Beira Litoral, puesto que aquí continúan los testimonios alusivos a *Cosus.*

Por otra parte, la tarifa sacrificial de Marecos cita a Júpiter, junto a *Nabia* y *Nabia Corona*, entre las divinidades a las que se efectúan sacrificios. El hecho de que se cite al dios celeste romano entre varias divinidades indígenas puede significar que la referencia se hace a una divinidad indígena asimilada a Júpiter[529].

Finalmente, cabe considerar aquí otra divinidad que, aunque sólo es citada por su apelativo, es importante pare la comprensión de la religión indígena en el noroeste de Portugal: se trata de ***Bormanicus.*** Está constatado en dos inscripciones aparecidas en Caldas de Vizela (Guimarães). La primera de ellas se halló en el "Banho do Médico"[530] y la segunda en Lameira[531].

Aunque contiene uno de los sufijos característicos de los epítetos de divinidades indígenas hispanas, esta inscripción nos aporta una idea bastante clara del carácter de la divinidad al que se dedicó: en primer

527. Tranoy, 1981, 285.
528. Melena, 1984, 242. Prósper, en un muy riguroso estudio, también concluía que *Nabiagoi* era, de modo muy probable, un apelativo (1997, 165-166). No parece probable la tesis de Rodríguez Colmenero, según la cual *Tongoenabiagoi* son los dedicantes y la divinidad adorada es *Somastoreico*, como aparece en la parte superior del nicho (1993, 81-89) pues esta inscripción es, probablemente, moderna (*HEp* 5, 966).
529. Nos parece esta tesis, por el momento, más plausible que considerar esta dedicación como ejemplo de coexistencia entre cultos indígenas (*Nabia*) y cultos puramente romanos(Júpiter). Esta última idea es defendida por Rivas (1993, 51-52).
530. *CIL* II 2402; Vasconcelos, 1905, 266-276; Cardozo, 1935 nº 22; Blázquez, 1962, 172; *ILER* 768; Encarnação, 1975, 143-148; García, 1991, nº 37.
531. *CIL* II 2403 y 5558; Vasconcelos, *ibid.*, 266; Cardozo, *ibid.*, nº 76; Blázquez, *ibid.*, 171; *ILER* 769 y 5753; García, *ibid.*,nº 38.

lugar, el epíteto se relaciona con el nombre de la divinidad gala *Bormanus* o *Boruo,* dioses curadores galos conocidos por numerosas inscripciones, que en una de ellas son asociados a Apolo, y dieron nombre a las actuales ciudades de Bourbonne-les-Bains, Bourbonne-Lancy o Bourbonne-l´Archambault. En segundo lugar, las piezas de Caldas de Vizela aparecen también en un contexto de aguas termales, lo que confirma la función terapéutica de la divinidad, al igual que sucede con los dioses galos mencionados y, finalmente, el significado de la raíz *Borm-* significa "borbotear" lo que certifica su relación con las aguas burbujeantes de los manantiales curativos[532]. Dado que estos dioses fueron adorados por amplias regiones de la Galia y en Hispania sólo conocemos estas dos inscripciones en las que, además, la mención a la divinidad aparece en forma adjetivada, cabe pensar que *Bormanicus* funciona como epíteto y, por tanto, que es probable que las divinidades de este carácter fueran adoradas en Hispania bajo otros teónimos que, por el momento, ignoramos.

Por lo tanto, sea cual fuere el nombre de esta divinidad, los mencionados epígrafes tienen una gran importancia porque testimonian, junto a las citadas dedicaciones a Marte indígena y a Júpiter en un contexto religioso también indígena, la existencia de una divinidad de carácter apolíneo en este territorio. Este hecho, a pesar de la extrema escasez de datos, perfila un panteón religioso indígena de una relativa coherencia y que guarda paralelismos con el que César había atribuido al mundo indígena galo y con el que sale a la luz en la Galia a partir de las inscripciones votivas. Esta idea gana solidez si consideramos que el teónimo *Cand(..)* o *Candeberonius*, guarda alguna vinculación con Júpiter, como algunos autores han establecido.

Finalmente, cabe citar una pieza hallada en la iglesia de S. Martinho do Campo (Santo Tirso). Se trata de un altar dedicado a *Abne*, en el que se aludía a esta diosa como *D(eae) D(ominae) A(ugustae)*[533] o *D(eae) D(ominae) N(ostrae)*[534]. Parece ser, por tanto, uno de los pocos testimonios donde se constata el nombre de la divinidad indígena femenina en esta zona.

Las conclusiones aportadas hasta aquí se derivan de la información aportada sólo por algunas inscripciones de la región estudiada, aquellas en las que consta el teónimo indígena de modo seguro o un teónimo romano con epíteto local, pero muchas otras variables se nos escapan a pesar de la existencia de numerosas inscripciones votivas dedicadas a dioses indígenas en la región, puesto que en la gran mayoría de ellas consta únicamente el epíteto del dios o se acompaña éste de una categoría religiosa romana como *Lar* o *Genius*, lo que define poco la naturaleza de la divinidad en cuestión, como inmediatamente veremos. Algunas de las inscripciones donde sólo aparece un apelativo, caracterizado por contener uno de los sufijos frecuentes alusivos a un territorio o grupo social determinado, son las siguientes:

- *a. Brigo* (Delães, Vila-Nova de Famalicão)[535]. Sarmento observó que la primera letra de la primera línea estaba separada del resto por un punto, interpretando la misma como una sigla[536]. Esta idea fue reproducida durante años por diversos autores[537], algunos de los cuales planteaban la lectura *A(ugusto) Brigo*[538]. Tranoy consideraba que el altar estaba fragmentado en su parte superior, faltándole al menos una línea de texto. Según él, la letra *a* no sería una abreviatura, sino la última letra de otra palabra escrita en la línea superior desaparecida. Considerando teónimos que usualmente llevaran epítetos con el sufijo *–brigo*, Tranoy concluía que la dedicación podría haberse hecho a *Bandua Brigo*[539]. Más tarde, según J.M. García, Tranoy desechó esta interpretación, aunque sin aceptar la tesis de Vasconcelos[540].

Desde nuestro punto de vista, es lógico que Tranoy matizara su teoría, puesto que estaba en contradicción con alguno de sus postulados; según él: "*d´autre part, il y a dans l´ordinatio une recherche évidente de symétrie, car toutes les lignes sauf la dernière comportent le même nombre de signes, 7, en comptant les lettres et la ponctuation*"[541]. La última línea contenía nueve signos. Sin embargo, según su propuesta para la línea desaparecida, sólo debería contener la lectura *Bandu*, es decir, cinco signos. Faltarían dos espacios más para guardar la línea de composición, lo que se podría solucionar si aceptamos una fórmula previa *D(eo)* que, incluyendo el espacio entre ésta y el teónimo, completaría los siete signos. No obstante, esta fórmula no aparece junto a dicho teónimo en la epigrafía hispana, salvo en un caso y, por otra parte, no

532. Encarnação, 1970, 218-220; Tranoy, 1981, 269-270; Untermann, 1980, 356.
533. *CIL* II 779; Vasconcelos, 1913, 214-215; Cardozo, 1935, nº 19; Encarnação opinaba que la última letra de la tercera línea podría ser tanto *a* como *n* y que, por otra parte, el teónimo podría ser *Abnai* (1970, 209-211 nº 1).
534. Tranoy, 1981, 268; García, 1991, nº 1.
535. Hallada en 1884 en una casa de la feligresía de Delães, cerca del castro situado en el Monte de S. Miguel-o-Anjo (Sarmento, 1933, 301).
536. *Ibid., loc.cit.*
537. Cardozo, 1935, nº 20; Guimarães, 1901, 46-48, nº 18; *ILER* 770.
538. La hipótesis fue formulada por Vasconcelos (1905, 329). Fue aceptada por Blázquez (1962, 76) y Encarnação (1975, 151), aunque con reservas: *A(ugusto?)*. En la misma dirección que Encarnação, García (1991, nº 39).
539. Tranoy, 1981, 280. La lectura del teónimo y epíteto sería, según él: [*Bandu*]/ *a Brigo.*
540. García, 1991, nº 39.
541. Tranoy, 1981, 280.

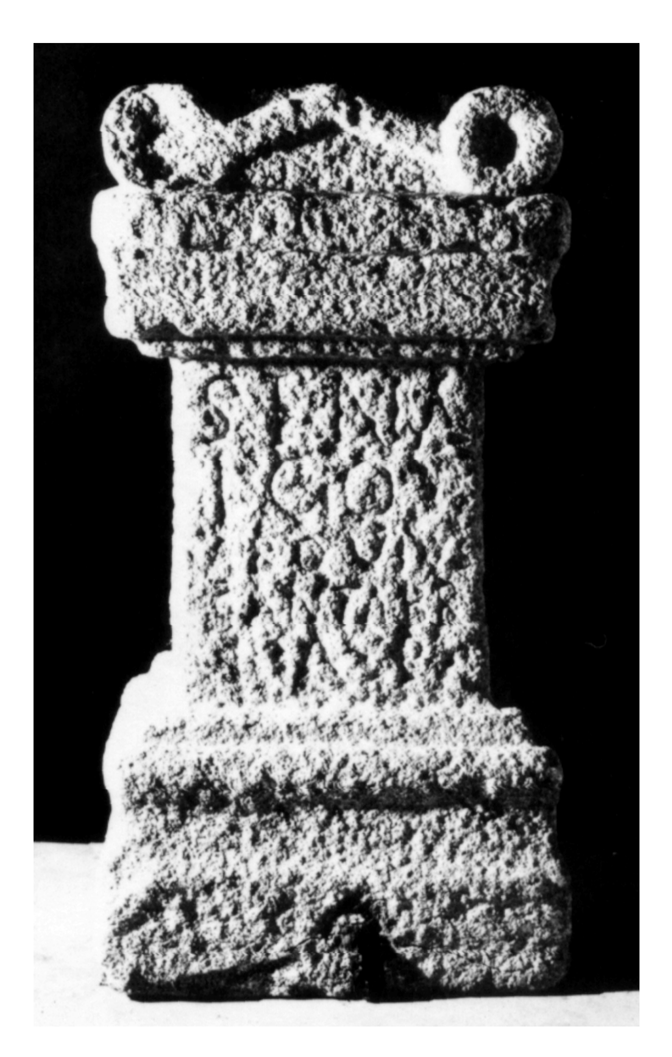
conocemos ningún testimonio de su nombre con la forma *Bandua* en dativo, por lo que tampoco es ésta una solución plenamente satisfactoria[542].

En definitiva, estamos de acuerdo con Tranoy en que falta una primera línea, donde se ubicaría quizá la fórmula votiva y parte del teónimo, cuya última letra sería la citada *a* de la primera línea conservada. En cualquier caso, *Brigo* sería el epíteto o la parte final del apelativo *[...]abrigo* de una divinidad cuyo nombre desconocemos por el momento.

- *Senaico* (Braga)[543]. Está compuesto del radical *sen-* y el sufijo *–aico*[544], tomando la forma característica de los epítetos que, como afirmaba Untermann, "*son en su origen adjetivos que en el uso de los adorantes se empleaban sin substantivo al cual deberían servir de complemento calificativo*"[545]. No podemos saber, por el momento, a que divinidad aludía (lám. 13).

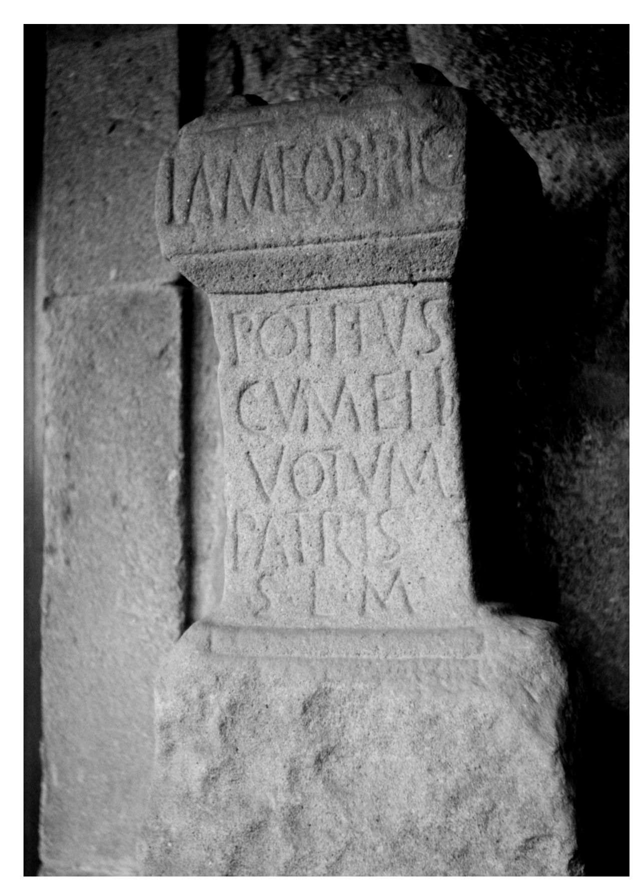
- *Tameobrigo* (Varzea do Douro, Marco de Canavezes)[546]. La inscripción apareció en la confluencia entre los ríos Duero y Tâmega (lám. 14). La raíz *Tam-* podría indicar una relación entre esta divinidad y el río Tâmega. La naturaleza de esta relación ha sido debatida por los distintos investigadores que han estudiado este testimonio. Para Blázquez se trataba de una divinidad acuática vinculada al río[547], mientras que Encarnação pensaba que se trataba del propio río divinizado[548]. Sin embargo, hemos de considerar que *Tameobrigo* posee el sufijo característico de los epítetos tópicos de divinidades indígenas; por otra parte, aunque el hecho de que comparta la misma raíz que el nombre del río podría significar una indeterminada vinculación con el mismo, no certifica su caracterización como divinidad asociada al río Tâmega, puesto que podría aludir a una ciudad de nombre *Tameobriga*.

- *Turiaco* (Santo Tirso)[549]. Según Blázquez se trata de una divinidad acuática, ya que existen hidrónimos con esa raíz, como Turia[550]. Otros autores, sin embargo, no aceptan esa afirmación y desechan cualquier teoría en ese sentido a partir de los datos conocidos en la actualidad[551]. Lo que podemos afirmar de que estamos ante un apelativo cuyo teónimo desconocemos[552] que puede no estar relacionado con hidrónimos, puesto que esta raíz se encuentra en otros epítetos como *Turibrigensis* , característico de *Ataecina* y derivado del nombre de una ciudad pero, sobre todo, el apelativo podría derivar del antropónimo indígena *Turius* y sus variantes *Tureus*, *Tureius*, *Turaius* o *Turea*[553]. Por otra parte, hemos de tener en cuenta que el epígrafe apareció en la región de Santo Tirso, donde se constatan todas las inscripciones dedicadas a *Cosus* en este territorio, por lo que también podría ser una dedicación a ese dios. No obstante, nada podemos afirmar por el momento en uno u otro sentido, puesto que tampoco es descartable que exista una letra, de la que hoy sólo quedan algunos rasgos, precediendo a *Turiaco* (lám. 15).



Lám. 13.- Ofrenda votiva a Senaicus*, hallada en Braga (foto: Museo D. Diogo da Sousa).*

542. Las desinencias más habituales son *-i, -ei, -ue* y *–u* (*uid.*, Pedrero, 1999, 536 ss.).
543. Publicada por Cunha (1988, 122 nº 22); La lectura correcta la proporcionaron Le Roux y Tranoy (1973, 199-201, nº 11); García, 1991, nº 190.
544. Le Roux y Tranoy, *ibid., loc cit.*; Tranoy, 1981, 269.
545. Untermann, 1980, 350 y 360, nº 37.
546. *CIL* II 2377; Vasconcelos, 1905, 319-321; Cardozo, 1935, nº 14; *ILER* 931; García, 1991, nº 193;
547. Blázquez, 1962, 190. Una opinión parecida mantiene Tranoy, para quien *Tameobrigus* sería "le maître" del río (1981, 277).
548. Encarnação, 1975, 276-280.
549. *CIL* II 2374.
550. Blázquez, 1962, 196.
551. Encarnação, 1975, 294; en el mismo sentido, Tranoy (1981, 278).
552. Untermann, 1980, 350 y 360 nº 41.
553. Abascal, 1994, 534-535. Los ejemplos galos son citados por Whatmough, 1970, 1310.



Lám. 14.- Dedicación a Tameobrigus.

- *Deo Durbedico* (Ronfe, Guimarães)[554]. Sobre el significado de este epíteto[555]se han planteado teorías del mismo orden que respecto a *Turiaco*, en el sentido de que es una divinidad de las aguas[556]. Sin embargo, la existencia de un *castellum Durbede* en el área de Braga[557] cuestiona, cuando menos, esa interpretación. En todo caso, tampoco sabemos el nombre de la divinidad a la que se refería la inscripción.

Lares y Genios con apelativos indígenas.

Respecto a las dedicaciones a los Lares y los Genios indígenas en este territorio, es necesario citar algunas precisiones efectuadas por Alarcão, Etienne y Fabre: "*La forme romaine du nom des Lares recouvre aussi une réalité religieuse celtique, dont le caractére barbare disparaît sous le vètement nominal des Lares, mais un vètement interchangeable, ce qui fait que le*



Lám. 15.- Calco en yeso existente en el Museo Martins Sarmento (Guimarães) de la inscripción alusiva a Turiacus.

vocabulaire latin est inadéquat à la réalité religieuse: celle-ci est traduite par Lares, Penates, Dii Deaeque, Genius, qui sont mis ainsi sur le même rang"[558].

De modo parecido, Tranoy opina que se debe resaltar que algunos apelativos de estos Genios o Lares los vinculan a un grupo familiar o a un territorio concreto, en algunos casos, plasmando esta relación mediante los característicos epítetos con los sufijos -*eco*, -*ico* o -*ego*, al igual que sucede con inscripciones en las que consta un teónimo indígena acompañado del apelativo, lo que otorga algunas claves sobre el proceso de asimilación entre divinidades indígenas y romanas. Para Tranoy, detrás de estas dedicaciones a un Genio o un Lar se escondería uno de los numerosos dioses del panteón indígena en los que el papel tutelar aparece como el más importante[559]. Por otra parte, Rivas afirmaba que "*en muchos casos en los que se omite el verdadero nombre del dios, no podemos confirmar que se trate de uno nuevo o bien de alguno de los ya conocidos; esto ocurre principalmente con los innominados a los que les antecede la categoría panteística de Lar*"[560].

En este sentido, nos parece del todo lógico aceptar que las categorías religiosas *Deus, Lar* o *Genius* no podrían existir en el mundo indígena tal como se entendían en el mundo romano, que disponía de un panteón religioso perfectamente estructurado y delimitado puesto que, en numerosos casos, las divinidades más importantes del panteón indígena se definían mediante epítetos tópicos o étnicos que las vinculaban a lugares determinados. Este carácter local que adquirían incluso los dioses indígenas más difundi-

554. Hallada en 1881 en la torre de la iglesia de Ronfe (Sarmento, 1933, 177 nº 8).
555. Untermann, 1980, 361, nº 44.
556. Vasconcelos, 1905, 329-331; Blázquez, 1962, 174; Encarnação, 1970, 228-230 nº 8; Encarnação, 1975, 179; Tranoy, 1981, 274-275.
557. Encarnação, 1984, 187-188.
558. Alarcão *et al.*, 1969, 231.
559. Tranoy, 1981, 303-304.
560. Rivas, 1993, 38. No obstante, este autor no considera seguro el carácter indígena a estas divinidades ya que, para él, también podrían ser puramente romanas.

dos, que a menudo funcionaban como tutelares del lugar o grupo familiar conllevaba, en sí mismo, la esencia religiosa de los Lares o Genios romanos. Por ello, es lógico que a un amplio grupo de las divinidades indígenas hispanas fueran aludidas mediante una de esas categorías religiosas concretizada mediante un epíteto.

La indefinición en los términos empleados para caracterizar a estas divinidades citadas como Lares o Genios se plasma en algunas inscripciones: en un ara de Samaioes (Chaves) se hace un voto a los Lares *Tarmucenbaecis Ceceaecis*[561], mientras que en otro procedente de Santa María de Zaparín (Cortegada, Orense) el ofrecimiento se hace a los *Diis Ceceaigis* sobrepasando, por tanto, el ámbito conceptual de los Lares[562]. En un ejemplo similar, conocemos una inscripción dedicada a un *Lar Circeiebaecus Proeneitaegus*[563]**,** mientras que en otro epígrafe de Folgoso (Xinzo de Limia, Orense) se lleva a cabo una dedicación a *Proinetie*, sin hacer mención de categoría religiosa alguna[564]. Alarcão, Étienne y Fabre también detectan la equivalencia entre estos términos en las inscripciones aparecidas en Conimbriga dedicadas a Genios y Lares: "*C´est ainsi que les Dii Deaeque Conimbricenses sont de la même essence que les Lares patrii ou les Lares Conimbricae, et souvent même des épithètes de peuplades ou de lieux celtiques accompagnent ces mots interchangeables que sont les Lares, les Dii, et les Genius*"[565].

Al norte de los Pirineos se conocen inscripciones dedicadas a divinidades indígenas acompañadas de referencias a los Lares o Genios; éstos son, a menudo, objetivados con la mención del enclave o la etnia sobre la que ejercían su influencia, de un modo similar al producido en Hispania. Frecuentemente, estas referencias tienen un claro componente indígena: *Dea Aventia et Genius incolarum* (*CIL* XIII 5073); *Dea Epona et Genius Leuc(orum)* (*CIL* XIII 4630); *Deus Creto et Genius pagi Ac...* (*AE* 1983, 728); *Mars et Ancamna et Genius pagi Vilciatis*[566]; *Mars et Genius Talliatium* (*CIL* XIII 7777), etc.

También en otras provincias occidentales del imperio se produce el ya mencionado intercambio de términos con que se alude a este tipo de divinidades: En Gloucester se halló una inscripción dedicada a un *Deus Genius Choguncis* (*RIB* 119); también conocemos una mención a un *Genius Aruernus* (*CIL* XIII 1462), mientras que este epíteto sólo aparece en el resto de inscripciones europeas acompañando a Mercurio[567]. Se produce el mismo fenómeno en el caso de las ninfas: una inscripción de Britania se dedicó a una *Dea Nympha Brigantia* (*CIL* VII 875), mientras que esta diosa es citada sin aludir a su carácter de Ninfa en otros epígrafes donde aparece como *Brigantia sacrum* (*CIL* VII 1062), como *Dea Brigantia* (*CIL* VII 203 y *RIB* 1053) e, incluso, asimilándola a la diosa romana Victoria: *Dea Victoria Brigantia* (*CIL* VII 200 y *RIB* 628). Un ejemplo parecido ocurre con la diosa *Couentina*: *Nimpha Couentina* (*RIB* 1526 y 1527) también citada como *Dea Conuentina*[568].

La diferencia entre una dedicación a un Lar, en singular, o a unos Lares con un epíteto indígena viene dada, en palabras de Tranoy, porque un Lar alude a un dios único adorado por un grupo social concreto, mientras que los Lares se refieren a varias divinidades que son agrupadas y, por consiguiente, su plasmación abarca un mayor ámbito territorial o un grupo social más extendido[569]. En la región en cuestión se conocen numerosos altares dedicados a divinidades de este tipo, aludidas como Lares o Genios y un sólo testimonio alusivo a las Ninfas:

- *Lari Beiraidego* (Sta. María de Arnoso, Vila Nova de Famalicão), caracterizable como indígena a partir del tipo de filiación utilizado (*Lucretius Caturonis filius*) y del nombre del padre, característico del noroeste[570].

- *Lari Patrio* (Penafiel). Posee el mismo tipo de filiación que la inscripción anterior (*Ladronus Auitis filius*) y también el nombre del dedicante es indígena[571].

- *Laribus Cerenaecis* (S. Salvador de Tuías, Marco de Canaveses, Porto)[572].

- *Laribus Anaecis* (Lagares, Penafiel). Según A. Coelho, este epíteto haría referencia al territorio donde se halló la inscripción, pues desde la Edad

561. *CIL* II 2472; Le Roux y Tranoy, 1973, 207, nº 16; García, 1991, nº 222.
562. Tranoy, 1981, 304. Se conoce una tercera inscripción de Arcossó (Chaves) con el mismo epíteto, pero no se conoce con seguridad, por el desgaste de las letras, si la abreviatura relativa al tipo de divinidad es *l* o *d* (Rodríguez Colmenero, 1987, nº 124; García, 1991, nº 611). Por otra parte, en otra dedicación de Porqueira (Orense) se alude a unos *Ariounis Mincosegaeigis*, en la que es posible que el teónimo se hubiera omitido, tratándose de un doble epíteto.
563. Rivas, 1973, 83-87; *AE* 1974, 410; Rodríguez Colmenero, 1987, nº 122.
564. Rodríguez Colmenero, 1987, nº 92; *AE* 1987, 562 h; *HEp* 2, 533.
565. Alarcão *et al.*, 1969, 221.
566. Binsfeld *et al.*, 1988, 102, nº 195.
567. *CIL* XIII 6603; 7845; 8164; 8235; 8579; 8580 y 8709.
568. Collingwood y Wright, 1965, nº 1522, 1523, 1524, 1525, 1528, 1529, 1532, 1533 y 1534.
569. Tranoy, 1981, 304.
570. Santos *et al.,* 1983, 190-191; *AE* 1983, 560; A. Tranoy, 1984, 446; García, 1991, nº 218.
571. Le Roux y Tranoy, 1974, 249-252, nº 1; *AE* 1973, 319.
572. *CIL* II 2384; *ILER* 674; Vasconcelos, 1905, 183; Blázquez, 1962, 131; Encarnação, 1975, 211-212; García, 1991, nº 215.

Media era conocido como *Terra de Anégia*[573]. Sin embargo, para Pereira la lectura *Anaecis* es imposible, puesto que la primera línea del epíteto que es posible leer en la segunda línea es la *n*, quedando espacio suficiente a su izquierda para dos letras más, por lo que su posible relación con el citado topónimo *Anégia* citado en la Crónica de Alfonso III debe ser desechada[574].

- *Genio Laquiniesi* (S. Miguel de Caldas de Vizela, Guimarães)[575]. La mayoría de los autores que han estudiado la pieza inciden en el carácter tópico o étnico del epíteto, que podría aludir a una ciudad o territorio de nombre *Laquinia* o *Laquinium*[576].

- *Genio Tongobrigensium* (Freixo, Marco de Canaveses)[577]. Existen dudas acerca de la primera letra del epíteto, que Sarmento suponía una *l*[578] y Hübner una *t*, siendo seguido por la mayoría de los investigadores posteriores. Si esta opinión es correcta, la dedicación se hizo al Genio de los *Tongobricenses*, de la ciudad de *Tongobriga*.

- *Nimphis Lupianis* (Tagilde, Guimarães)[579]. Según Tranoy, el hecho de que este testimonio sea excepcional en la región se debe a la existencia aquí de numerosas dedicaciones a las Ninfas sin epíteto indígena[580].

Otro grupo numeroso de inscripciones procedentes de esta región plantean mayores problemas a los investigadores ya que, aunque se trata de piezas susceptibles de ser localizadas y estudiadas, en la actualidad contienen lecturas extremadamente confusas:

- *Vieanibus Ibanduiocolis* (Beiriz, Póvoa de Varzim). Según Le Roux y Tranoy, *Ibanduiocolis* estaría construido sobre el radical *Band*, muy conocido en otros testimonios votivos. Ahora bien, para estos investigadores, *Vieanibus* recuerda las dedicaciones a las *Matribus Aufaniabus* y *Matronis Rumanehabus*, por lo que podría tratarse de un voto a las *Matres Vieniae Ibanduiocolae*, sin que se pueda descartar tampoco la posibilidad de un ofrecimiento a unas *Deae* o *Lares*[581].

En nuestra opinión, no es probable una dedicación a las *Matres* en esta región, ya que sería el único ejemplo. Estas diosas se testimonian en Hispania, casi exclusivamente, en las áreas central y oriental de la meseta norte.

- *Domaeco* (Minhotães, Barcelos). A pesar de que gran parte del texto es claramente legible, la correspondiente al nombre de la divinidad ha generado interpretaciones diversas. Según Santos, Le Roux y Tranoy, debería leerse *Dom(ino) Aeco Rougiauesuco*[582], mientras que García prefiere *Domaeco Rougiauescon*[583]. Una tercera interpretación vino dada por F.P. Curado[584]: *Dom(ino) Corougia Vesuco*, lo que vincularía esta pieza al conocido dios *Crouga*, adorado en la región de Viseu. La principal objeción a esta última teoría se basa en que existe una letra *a* entre la abreviatura *Dom* y lo que para Curado es el teónimo, lo que plantea obstáculos a la lectura *Dom(ino) Corougia*. En definitiva, ninguna de las interpretaciones goza de la suficiente seguridad como para permitirnos utilizar la pieza, por el momento, para ulteriores hipótesis.

- *Saur...* (Carriça, Maia, Santo Tirso). La inscripción está grabada sobre una pátera de plata, alrededor de una figura central de un hombre barbado con toda su panoplia guerrera, casco, coraza, *caligae*, lanza en la mano derecha y escudo en la izquierda; en el escudo se representa un relieve de bóvido. El texto, con varias abreviaturas separadas por interpunciones, reza así: *S. ARQVI. CIM L. SAVR. V. S. L. M.*, que Hübner interpretó como *S(extus) Arqui(us) Cim(bri) l(ibertus) Saur(...) u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*[585]. También Blázquez opinaba que *Saur* correspondía al nombre del dios, al igual que Encarnação[586]. García, en cambio, sugiere que ese término podría ser un *cognomen* desconocido del liberto que realizó la dedicación[587]. A estas dudas sobre el carácter de la mencionada denominación, se une el hecho de que está abreviada, por lo que se puede concluir que desconocemos el nombre del dios en cuestión.

- *...urgo*. Aparece en el altar sacrificial de Marecos, como la parte final de un supuesto teónimo[588]. Es inutilizable por el momento.

- *Valmui* (San Pedro de Avioso, Maia). Existen algunas dudas sobre si este término corresponde al teóni-

573. Silva, 1984, 46-47.
574. Pereira, 1998, 45-46.
575. CIL II 2405; Cardozo, 1935, nº 36; *ILER* 658; García, 1991, nº 206.
576. Vasconcelos, 1905, 195; en el mismo sentido, Blázquez (1962, 135), Encarnação (1975, 191-192) y Tranoy (1981, 302).
577. *CIL* II 5564; *ILER* 660; Cardozo, 1935, nº 35; García, 1991, nº205.
578. Sarmento, 1933, 178 nº 10.
579. *CIL* II 6288; *ILER* 696; Vasconcelos, 1905, 189-190; Santos y Cardozo, 1953, 61, nº 4; Blázquez, 1962, 177-178; Encarnação, 1975, 224-226; Cardozo, 1935, nº 34.
580. Tranoy, 1981, 304.
581. Le Roux y Tranoy, 1973, 212-213, nº 20; *AE* 1973, 316; en el mismo sentido, Tranoy, 1981, 305; García, 1991, nº 600.
582. Santos *et al.,* 1983, 189-190, nº 10; *AE* 1983, 558.
583. García, 1991, nº 61.
584. Curado, 1989, 370.
585. *CIL* II 2373; Vasconcelos, 1905, 310-312; *ILER* 5898.
586. Blázquez, 1962, 124; Encarnação, 1975, 273.
587. García, 1991, nº 602.
588. Tranoy, 1981, 278.

mo o al nombre del dedicante. Ferreira de Almeida propuso la siguiente lectura: *G(enio) S(ancto) P(ublicus?)* o *F(amulus) / VALMI / L(ibertus) V(otum) L(ibens) S(oluit) P(osuit)*[589]. Le Roux y Tranoy interpretaban la segunda línea y la primera letra de la tercera como un teónimo *Valmu / i* aunque consideraban que el nexo *mu* también podía leerse *an,* dando la lectura *Valan / i*[590]. Las letras de la primera línea serían, para ellos, las iniciales del nombre del dedicante y su filiación. No obstante, todos los autores que han publicado la lectura de la inscripción han formulado sus hipótesis con muchas reservas[591].

- *Reo Sei...* (Monte Redondo, Braga). Esta inscripción ha sido, durante décadas, atribuida a una divinidad de nombre *Antiscreo*[592]. Posteriormente, a partir del hallazgo de otro epígrafe probablemente procedente del mismo taller y cuya inscripción contiene la misma estructura, el mismo dedicante y fórmulas que el que tratamos, aunque dedicada a Júpiter Optimo Máximo, Tranoy concluía que la pieza de Monte Redondo también se habría dedicado a este dios, aunque posteriormente habría sido repicada en la línea que contenía el teónimo resultando la lectura *Reo Sei* en esa línea[593]. García, sin embargo, consideraba esta teoría muy dudosa y, teniendo en cuenta otros ejemplos en que un mismo dedicante ofrece altares a distintas divinidades, planteaba que el teónimo original podría haber sido *Reo*, siendo *Sei*.. el comienzo del epíteto[594]. Con todo, se mantienen numerosas dudas respecto a esta pieza sin que sea posible plantear razonamientos de mayor alcance a partir de la misma.

- *Lida*. Aparece en el altar de Marecos. Aunque la mayoría de los autores que estudiaron la pieza leían ese teónimo[595], posteriormente se planteaban dudas a la primera parte del teónimo, que Le Roux llegaba a relacionar con Cibeles[596], rechazando que se tratara de una divinidad indígena.

- *Coru...abe*. Inscripción rupestre localizada en Briteiros (Guimarães) y parcialmente legible. Cualquier interpretación sobre la misma ha de mantenerse con grandes reservas[597].

Finalmente, hemos de tener en cuenta otros testimonios que, aunque en la actualidad están perdidos, poseemos lecturas efectuadas por diversos autores en décadas pasadas:

- *Duri* (Porto). Tradicionalmente se ha aceptado la validez de la pieza a partir de su posible relación con el río Duero[598]; sin embargo, muchos investigadores que han tratado sobre esta divinidad han planteado dudas a su fiabilidad. En este sentido, Vasconcelos consideraba muy difícil hacer un juicio seguro sobre el texto[599], mientras que Encarnação y Tranoy tenían serias dudas sobre el carácter votivo de la inscripción[600].

- *Frovida* (Braga). La pieza se halló en 1885 al lado de la parroquia de S. João do Souto y en la actualidad está perdida. Muchos autores, aunque con reservas, han considerado válido este teónimo pese a no haber sido comprobado[601]. Tranoy pensó que se podía identificar con otra pieza descubierta en la Quinta do Avelar que guardaba algunas similitudes con aquella, si bien se habrían desgastado muchas de sus letras. Esta tesis fue rechazada por García[602]. Persisten, por tanto, las dudas sobre la validez de este teónimo aunque cabe tenerlo en consideración hasta que aparezcan nuevas noticias de la pieza, habida cuenta que el resto de la lectura es coherente.

- *Lari sefio* (Adaúfe, Braga). Vasconcelos, que vio la inscripción, planteaba la lectura del teónimo como *Larisefi / o* o *Lariseff / o*, considerando posible la separación entre la mención al Lar y el epíteto del mismo. Unicamente tenía ligeras dudas en la primera y última letras de la primera línea, sobre todo en ésta, que solucionaba como *i* o*f*[603] .

- *Castaecis* (Santa Eulalia de Barrosas, Lousada). Se trata, probablemente, de un epíteto en el que se ha omitido la mención a los Lares o las Ninfas[604].

589. Almeida, 1969, 26-27.
590. Le Roux y Tranoy, 1973, 214.
591. García, 1991, nº 599.
592. Vasconcelos, 1913, 215-217; Cardozo, 1935, nº 15; Blázquez, 1962, 220; *ILER* 719.
593. Tranoy, 1981, 320.
594. García, 1991, nº 605.
595. Le Roux y Tranoy, 1974, 252-255; *AE* 1973, 319; Melena, 1984, 238 nº 11.
596. García, 1991, nº 469; *AE* 1994, 935.
597. García, *ibid.*, nº 603.
598. *CIL* II 2370; Vasconcelos, 1905, 234; Blázquez, 1962, 174.
599. Vasconcelos, 1905, 234.
600. Encarnação, 1975, 180; Tranoy, 1981, 275. También García pensaba que se debía considerar el teónimo en reserva (García, 1991, nº 63).
601. Pereira-Caldas, *Comercio do Minho* de 8-9-1885; Oliveira, 1985, 33-34; Hübner (*EE* 8, 116) dudaba si se trataba de una dedicación a Fortuna, con el apelativo *[P]rouida[e]*; Vasconcelos, 1905, 333-334; Albertos, 1952, 55-56; Blázquez, 1962, 176; Encarnação, 1975, 185-186; *ILER* 853.
602. Tranoy, 1981, 278; García, 1991, nº149.
603. Vasconcelos, 1905, 334-335.
604. Tranoy, 1981, 272; García, 1991, nº45.

CONCLUSIONES.

En esta región se detecta, a partir de los datos expuestos, una serie particularidades que la diferencian en buena medida de otros territorios constatándose que, probablemente, es éste uno de los ámbitos en que los datos conocidos pueden llevarnos a importantes equívocos, pues están en gran medida sometidos a diversas interpretaciones.

Como comentábamos arriba, aunque se puede presumir la existencia de tres divinidades masculinas de distinta naturaleza en este ámbito, vinculables a Marte, Júpiter y Apolo, podemos establecer que la estructura del panteón indígena sería más compleja, teniendo en cuenta todas las inscripciones donde se cita sólo el epíteto de la divinidad, y las dedicaciones a los Lares y Genios con apelativos indígenas, algunas de las cuales podrían estar referidas a dioses como *Cosus* o *Bandua*. Es necesario, por tanto, descubrir qué divinidades se ocultan detrás de cada una de esas menciones para obtener una visión más ajustada de la religión indígena en esta región. En la segunda parte de nuestro estudio intentaremos descifrar algunas claves del culto a los Genios en toda esta área y su relación con dioses autóctonos.

Por otra parte, es en esta zona entre el Cavado y el Duero donde se da la mayor concentración de testimonios de este tipo en todo el occidente de la Península Ibérica, como ya había observado Tranoy considerando sólo los testimonios del noroeste peninsular[605]. Desde el Duero hacia el sur, las dedicaciones a Genios y Lares son relativamente escasas en relación con la gran extensión del territorio referido[606]. En cambio, al norte del Duero, se observan concentraciones de estos testimonios que se hacen patentes, sobre todo, en la región que estudiamos. Cada uno de los tipos de dedicaciones que estamos considerando adquiere en esta zona la mayor concentración de toda la Península Ibérica.

En otras áreas de Lusitania observamos más claramente un panteón compuesto de varias divinidades indígenas muy representadas epigráficamente y no reducidas a un enclave, como en los ya estudiados ámbitos de la Beira Baixa y la provincia de Cáceres al norte del río Tajo. Como vimos, en esta amplia región coexistía el culto a los dioses *Bandua, Reue, Quangeius* y *Arentius* y a las diosas *Trebaruna, Arentia*, *Laneana* y *Munis*. De modo parecido, en la región enmarcada por la provincia de Orense y el distrito de Vila-Real coexistía un culto bastante extendido a *Bandua*, *Reue* y *Nabia* evidenciado por numerosas inscripciones dedicadas a cada una de estas deidades, ello sin perjuicio de que coincidieran en ese territorio con otras divinidades de carácter más localizado, como *Torolo, Debaroni*, etc. Lo mismo podemos afirmar de otras zonas como la región de Viseu, donde conocemos varias dedicaciones a *Bandua, Crouga, Luruni, Collouesei* o *Besencla*, a pesar de que no se han descubierto muchos testimonios epigráficos en esta zona.

En la región que estudiamos tenemos como teónimos masculinos seguros *Cosus*, *Candeberonius* o *Cand...* y *Tongo*, mientras que *Coronus* lo podemos considerar, por el momento, como posible. Respecto a las divinidades femeninas, tenemos a *Nabia*, *Ocaera*, que conocemos por un único testimonio y no podemos descartar que se trate de un epíteto y, aunque algo dudosa, *Abna*; más problemas aún existen sobre los teónimos *Lida y Frovida*. Sin embargo, el hecho de que, excepto *Cosus* y *Nabia*, los demás teónimos se conozcan por una sola inscripción, en ocasiones de lectura dudosa, tiene como consecuencia que el número de testimonios donde consta el teónimo indígena en este ámbito es mucho menor al de otros ámbitos del área lusitano-galaica y, por otra parte, contrasta claramente con los numerosos datos alusivos a epítetos sin teónimo, a Genios y a Lares.

En consecuencia, es aquí donde hay un número mayor de teónimos indígenas omitidos en las inscripciones que, de haber sido expresados, darían un perfil más completo y una mayor coherencia al panteón religioso indígena de la región.

605. Tranoy, 1984, 446.

606. Además de los testimonios procedentes de la región que estudiamos, contamos con los siguientes: GENIOS: *Defen[.]or* (Sul, S. Pedro do Sul, Viseu); LARES: *Gallaeciarum* (Lugo), *Circeiebaecus Proeneiaecus* (Moreiras, Pereiro de Aguiar, Orense), *Pemaneiecus* (Readegos, Villamarín, Orense), *Ocaelaegus* (Sta. Mª Magdalena de Paradiña, Sarreaus, Orense), *Gumelaecus* (Vilanova dos Infantes, Orense), *Tarmucenbaecis Ceceaecis* (Granginha, Chaves), *Cusicelensis* (Couto de Argeris, Chaves), *Erredicis* (S. Pedro de Agostem, Chaves), *Findeneticis* (Celeirós, Chaves), *Gegeigis* (Arcossó, Chaves), *Cairiesibus* (Zebreira, Idanha-a-Nova), *Coutiosus Longonarosus* (S. João da Fresta, Mangualde), *Lubancos* (Coimbra), *Turolicis* (Freixo de Numão, Meda), *Gapeticorum* (Oliva de Plasencia, Cáceres) y *Ostianis* (Ibahernando, Cáceres).

7

LA *GALLAECIA* CENTRAL

La *Gallaecia* central, es decir, el territorio interior de Galicia y Portugal situado al norte del río Duero, ha de ser tenido en cuenta como una unidad a causa de su especificidad desde el punto de vista de las divinidades testimoniadas en este ámbito, varias de las cuales no aparecen en la región costera colindante al oeste ni en las regiones montañosas situadas más al interior peninsular que conectan con la sub-meseta norte.

La epigrafía de esta zona ha sido estudiada en varias monografías específicas bastante recientes por lo que, a pesar de las dificultades inherentes a esta fuente de información, disponemos de datos suficientes para perfilar algunas características fundamentales del panteón religioso de la zona. El estudio de la información en esta amplia región lo llevaremos a cabo, en la medida que esto sea posible, ordenándolo según zonas coherentes desde el punto de vista teonímico, al igual que habíamos hecho en capítulos anteriores.

Este territorio, que se extiende desde el centro de la provincia de Lugo hasta el Duero, posee una destacable homogeneidad en lo que a los teónimos constatados en él se refiere, con dioses adorados en un amplio territorio y constatados por un buen número de testimonios epigráficos como *Reue*, *Bandua* o *Nabia*.

DIOSES MASCULINOS SUPRA-LOCALES (mapa nº 5).

La divinidad más difundida en este ámbito interior de *Gallaecia* es *Reue*, del que se conocen diez dedicaciones, aunque el teónimo está omitido en algunas de ellas. La relación es la siguiente:

- *Reue Veisuto* (Mosteiro de Ribeira, Xinzo de Limia, Orense)[607]. Placa de granito que se descubrió formando parte de la pared de un pajar, ignorándose su procedencia original[608].

- *Reue Reumiraego* (Florderrei Vello, Vilardevós, Orense)[609]. Aparecida en 1972 en un local de la citada parroquia, sin contexto arqueológico.

- *Reue Siboico* (Sta. María de Castromao, Celanova, Orense). Aunque la lectura del epíteto es algo dudosa, el teónimo es seguro[610]. Apareció en 1984 en las cercanías del castro, que ocupa una elevación de 729 m. Formaba parte de la construcción de la casa parroquial de Castromao, que en 1984 estaba dedicada a pajar[611].

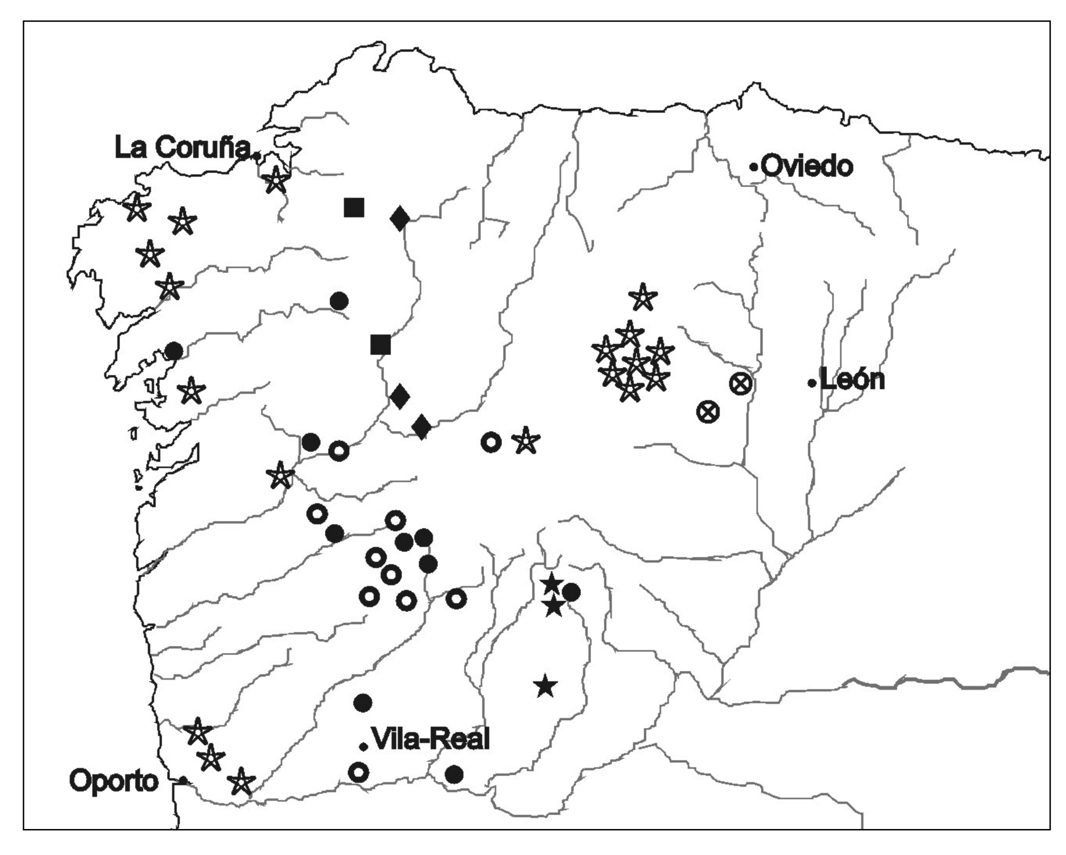
- *Reue Anabaraego* (Orense). Apareció al derribar la pared interior de una casa de "Las Burgas", en la ciudad de Orense[612].

- *Reuue Anabaraeco* (Rubiana, O Barco de Valdeorras, Orense). Según Hübner, la inscripción procede de la provincia de Cáceres[613]. El reciente hallazgo de la pieza anterior, donde consta el teónimo con el mismo apelativo, reafirma la procedencia galaica de esta última, como algunos autores ya habían afirmado aunque se desconoce el lugar exacto[614].

- *Reue Marandicui* (Guiães, Vila-Real). Rodríguez Colmenero vincula el epíteto del dios y lugar del

607. Fita, 1911, 513-514. La lectura correcta la realizaron Le Roux y Tranoy (1975, 277-278, nº 4). Rodríguez Colmenero leía *Velsuto* (1987, 178, nº 101).

608. Lorenzo y Bouza, 1965, 160, nº 93.
609. Rodríguez Colmenero, 1987, 176-177, nº 100.
610. La lectura expuesta es de Fariña (1991, 57-71); *AE* 1991, 1041. Según Colmenero, la lectura del epíteto es *Tebieco* (1997, 139-140, nº 116).
611. Fariña, *ibid.*, *loc.cit.*
612. Rodríguez González, 1997, 51-60.
613. *CIL* II 685. Seguido por Blázquez (1962, 84) y Hurtado (1977, 195-196).
614. Lorenzo y Bouza, 1965, 162; Mañanes, 1982, 144; Rodríguez Colmenero, 1987, 172.



Mapa nº 5.- Divinidades supra-locales de Gallaecia: Bandua ● Cosus ☆ Reue ○ Cohue ■ Lugus ◆ Aernus ★ Vacus ⊗

hallazgo de la pieza, el entorno de la Sierra de Marão que, según él, tendría reminiscencias de montaña sagrada[615]. Para Villar, dicho epíteto tendría un origen hidronímico[616].

- *Reue Larauc(o)* (Baltar, *id.*, Orense)[617]. Apareció en la puerta de la capilla de la Asunción, en Baltar. Según Le Roux y Tranoy, esta lectura permitía relacionar el epíteto del dios con la Sierra de Larouco, situada en la frontera entre la provincia española de Orense y el distrito portugués de Vila-Real.

- *Larocu* (S. Antonio de Monforte, Chaves, Vila-Real)[618]. Hallada en la iglesia matriz de "Curral de Vacas", en la citada localidad. Según Le Roux y Tranoy, la mención en dativo habría de interpretarse *Larocu(i)*[619], debiendo considerarse como apelativo del dios *Reue* cuyo teónimo en este caso habría sido omitido[620]. También esta inscripción se ha encontrado en el entorno de la Sierra de Larouco.

- *Larauco D(eo) Max(imo)* (Vilar de Perdices, Montealegre, Vila-Real)[621]. Fue hallada junto a otra inscripción dedicada a Júpiter Optimo Máximo en las cercanías de "Peña Escrita", lugar donde existe un santuario construido sobre el roquedo granítico presidido por la Sierra de Larouco. Por tanto, este altar sería la tercera dedicación conocida de *Reue Larauco*[622]donde constaría, además, el carácter supremo de la divinidad en la mención *d(eus) max(imus)*, dato que se reforzaría a partir de la aparición del altar junto a la dedicación a Júpiter.

- *Reue Amoaego* (Xinzo de Limia, Orense)[623]. Aparecido en el centro de la localidad, cerca del lugar donde se habían hallado años antes las esculturas de los llamados "sedentes"[624].

615. Rodríguez Colmenero, 1999, 106.
616. Villar, 1994-95, 247-255.
617. Lorenzo y Bouza, primeros editores de la pieza, leyeron *Reue / Radauc / ua* (1965, 160-161, nº 94). Posteriormente, Le Roux y Tranoy revisaron la lectura del epíteto obteniendo *Larauc(o)* (1975, 278-279, nº 5; *AE* 1976, 298).
618. Alves, 1909, 351-352; *id.*, 1931, 44-45; Vasconcelos, 1917, 16-17.
619. Le Roux y Tranoy, 1973, 211-212, nº 19.
620. Rivas, 1993, 35.
621. Lourenço, 1980, 7-8; *AE* 1980, 579.
622. Rivas, 1993, 35.
623. Fariña y Xusto, 1997, 67-69. Poco probable es la revisión de Rodríguez Colmenero (1997, 139, nº 115) donde lee *Reue Abadaego*.
624. Fariña y Xusto, *ibid.*, *loc.cit.*

Otra divinidad cuyo culto gozaba de una amplia difusión en la *Gallaecia* interior es *Bandua*, que es aquí conocida por 6 inscripciones seguras y dos más sobre las que existen muchas dudas:

- *Bandue Aetiobrigo* (Codosedo, Sarreaus, Orense)[625]. La descubrió Barros Sibelo cerca de la iglesia de Sta. María de Codosedo, mandando un dibujo en 1860 a la Real Academia de la Historia de Madrid[626]. Rivas había encontrado otra pieza que guardaba unas ciertas semejanzas con el que nos referimos, lanzando la teoría de que podían ser la misma que en su día habría sido mal leída por Barros y que no se trataría de una dedicación a *Bandua*[627]. Recientemente, el propio Rivas ha encontrado la pieza que leyó Barros reconociendo, aunque con algunas variantes, que dicha lectura fue bastante fiable y, por tanto, la ofrenda votiva se dedicó a *Bandua*.

- *Bandue Cadiego* (Mixós, Verín, Orense)[628]. El ara se descubrió en 1927 formando parte del altar mayor de la iglesia pre-románica de Sta. María de Mixós. En la misma iglesia había otra ara encastrada en la base del altar que no tenía inscripción[629]. Esta es la única ofrenda votiva a este dios con una mujer como dedicante.

- *Bandue Bolecco* (Curbián, Palas de Rey, Lugo)[630]. Descubierta en 1952 en la casa rectoral de la parroquia de Curbián, donde era utilizada como pedestal en la cocina. Nada seguro podemos afirmar sobre el apelativo.

- *Bandue Verubrico* (Retorta, Laza, Orense)[631]. Según Taboada, apareció en la población de Villaza, a cinco kilómetros de Verín. Para Lorenzo y Bouza, habría aparecido en Arcucelos (Retorta) en una fecha desconocida para ser trasladada posteriormente a Villaza, donde fue vista por Taboada.

- *Bandue Veigebreaego* (Rairiz de Vega, Orense)[632]. Se descubrió reutilizada como pila de agua bendita en la iglesia de la localidad en 1957. Fue realizada por un individuo de la tribu *Galeria*, perteneciente a la *Cohors I Gallica ciuium Romanorum* que formaba parte de la *Legio VII Gemina*[633].

- *Bandua(e) Lansbricae* (Eiras, S. Amaro, Orense)[634]. Se halló como pie de una mesa de piedra situada en el jardín de un pazo, en Sta. Eugenia de Eiras, "*a poco más de kilómetro y medio del gran habitat castreño de «A Cibdá» de San Ciprián das Las*"[635]. Para Rivas, la relación del epíteto del dios con el topónimo "Las" estaría clara, habida cuenta que en un documento de 1458, dicho topónimo aparece citado como *Laans*[636].

Existen dos referencias más de altares votivos dedicados a *Bandua*, hoy desaparecidos, cuya interpretación es altamente dudosa:

- *Bande Raeico*? (Ribeira da Pena, Vila-Real). Descubierta en 1725[637]; la interpretación del nombre y epíteto de la divinidad es la obtenida a partir de los dibujos ofrecidos por los dos investigadores que vieron la pieza, Castro Pereira y Borges[638]. Pereira describió algunas particularidades de la pieza: "*huma pedra quadrada da medida de hum covado, e nella gravada a figura de hum homem, e no plano do peito, abaixo do rosto, a inscrição seguinte...*"[639]. Lo que parece probable es que estamos ante una dedicación a *Bandua*, cuyo epíteto no conocemos con exactitud; en este sentido, Encarnação planteaba las alternativas *Raeico*, *Paeico* y *Meico*[640]. Respecto a la descripción de la figura, es harto difícil sacar conclusiones fiables.

625. *CIL* II 2515; Fita, 1911, 399-400; Blázquez, 1962, 58-59; Lorenzo y Bouza, 1965, 155, nº 86.
626. la referencia del documento es RAH, 9-7965-5. Es un informe de Barros Sibelo fechado en A Coruña en el 1 de Febrero de ese año.
627. Rivas, 1991, 35-48.
628. Taboada interpretó con reservas *Bandue Cal[ai]co* (1952, 292-293, nº 6; *AE* 1956, 155), lectura que tuvo importantes consecuencias historiográficas a causa del epíteto, vinculable a *Gallaecia*. Dicha interpretación, con ligeros matices, se mantuvo hasta la revisión de Rodríguez Colmenero, que leía *Bandue Cadogo* (1985-86, 341-342, nº 13; *AE* 1987, 562m). Posteriormente, este autor varió su lectura del epíteto: *Cadiego* (1997, 143, nº 121).
629. Taboada, 1952, 293, nº 7.
630. Arias *et al.*, 1979, 79-80, nº 56. Vázquez y Vázquez, aunque intuían que podía tratarse de una dedicación a *Bandua*, interpretaron erróneamente *Banduso Olecco* (1954, 40, nº 20) siendo aceptada su lectura por Blázquez (1962, 60-61).
631. Rodríguez Colmenero, 1987, 180-181, nº 103. Según Taboada, el dios era *Banduae [..]rubrico* (1952, 293-294, nº 8; *AE* 1955, 256); Lorenzo y Bouza leían *Bandu(ae) Virubrico* (1965, 153-154, nº 84).
632. Ferro, 1957, 111.
633. García y Bellido, 1959, 34-35, nº 9.
634. Rivas, 1973, 87-91; *AE* 1974, 408: *Bandu / a(e) Lansb / ricae*. La lectura de Lorenzo y Bouza (1965, 156, nº 89) era distinta a esta: *Bandu / a Ianoe / lica*. Rodríguez Colmenero veía al final de la primera línea un nexo *ue*, entre otras variantes, por lo que cambiaba la lectura de teónimo y apelativo en la siguiente forma: *Bandue / Alaniob / rigae* (1987, 182-183, nº 105). Posteriormente, Rivas se reafirmaba en su primera lectura insistiendo en la inexistencia del nexo *ue* al final del teónimo y en la constatación de una clara *s* en el epíteto (1998, 255).
635. Rivas, *ibid.*, 88.
636. *Ibid.*, 91. Sobre la identificación de epítetos y topónimos, *uid.infra.*
637. *CIL* II 2387.
638. Encarnação, 1975, 126-128; Vasconcelos, 1905, 337. Según el dibujo de Borges, se leía *Bannd / edmeico*; Para Castro, la lectura era *Banb / e Paeico* (dibujos tomados de Rodríguez Colmenero, 1987, 179-180, nº 102).
639. La cita la tomamos de Argote (III, 1744; supp. al libro IV, nº 1329, p. VIII).
640. Encarnação, 1975, 128.

- *Martis socio Banduae*? (Rairiz de Vega, Orense)[641]. Aunque algunos autores la consideran falsa, Colmenero no es de esta opinión por varias razones: "*A primeira, porque existe no mesmo lugar outra inscriçao militar dedicada a esta mesma divindade (nº 107). A segunda, porque a forma socius, mais genitivo, como fórmula de interpretatio parece confirmar-se em outra inscriçao do nosso corpus (nº 113). A terceira, porque resultaria ingénuo que nas passadas centúrias acertassem em identificar, para falsificar a inscrição,* Bandua *com Marte indígena, segundo se está a comprovar na actualidade. A presente epígrafe no estaria mal lida, como opina Lorenzo, senão vista por partes*"[642].

En nuestra opinión, existen otros argumentos que apoyan la tesis de que esta inscripción no es falsa: se encuentra en lo que podríamos llamar la "línea de intersección" entre las zonas donde se rendía culto al "Marte indígena" y a *Bandua.* Así, al oeste de Rairiz de Vega tendríamos la zona donde más inscripciones de "Marte indígena" han sido halladas, dedicadas a Marte *Cariocieco* en Tuy, Marte *Carieco* en Refoios de Lima, a la misma divinidad en Lisouros y la ya mencionada de Marte *Tarbuceli* de Montariol.

En cuanto a *Bandua,* en la misma localidad de Rairiz de Vega se registra la inscripción dedicada a *Bandue Veigebreaego* y, al este de la misma, los epígrafes dedicados a *Bandua* de Mixós y de Retorta. Finalmente, cabe citar el topónimo de Bande, que haría referencia a esta divinidad, y se encuentra a muy poca distancia hacia el suroeste de Rairiz de Vega.

Así pues, vemos que hacia el oeste de esta localidad se rendía culto a "Marte indígena", como se constata en las cuatro inscripciones citadas de esta divinidad; por otra parte, desde las localidades de Bande y Rairiz de Vega hacia el este se sitúa el ámbito cultual de *Bandua*. Esta idea podría verse reforzada si interpretamos una inscripción hallada en San Xoan de Baños de Bande (Orense) y hoy desaparecida, en cuyas dos primeras líneas se lee *Cari.../ beflacis*[643], como un nuevo testimonio de Marte *Cariocieco*, puesto que esta localidad está muy cercana a los enclaves donde se sitúan las inscripciones referidas a *Bandua*. Esta inscripción era interpretada por Lorenzo y Bouza, así como por Tranoy como *Cari(o) de(o),* aunque sin hacer referencia a Marte. No es posible, sin embargo, adjudicar esta inscripción con seguridad a *Mars Cariociecus* por el momento.

En cualquier caso, podemos afirmar que en torno a la localidad de Rairiz de Vega se rendía culto, en mayor o menor medida, a ambas divinidades, *Bandua* y "Marte indígena"; por tanto, es posible que, si estos dos dioses tenían una similar significación religiosa, un soldado de la zona dedicara un altar plasmando dicha equivalencia, exactamente en ese lugar, en los términos *Martis socio Banduae.* Más adelante profundizaremos en la relación entre estas dos divinidades.

Los citados argumentos permiten rechazar que la inscripción sea falsa e inventada por Román de la Higuera. El hecho de que posteriormente apareciera otro altar dedicado a *Bandua* en la misma localidad es muy destacable. Pero hay otro dato, quizá, más importante: en toda la región lusitano-galaica al norte del río Duero no se había descubierto ningún testimonio de *Bandua* en el año 1628, momento en el que Román de la Higuera descubrió el ara que nos ocupa[644]. Ahora bien, si es improbable que la inscripción fuera inventada por Higuera y podemos considerarla como un testimonio más de *Bandua*, estos datos no confirman que la misma esté perfectamente leída por lo que, en función de los objetivos de nuestro estudio, no debemos utilizar esta pieza para relacionar a *Bandua* con Marte.

Otra divinidad supra-local testimoniada en esta región y, por otra parte, conocida tanto por los textos mitológicos irlandeses como en la epigrafía galo-romana es *Lugus*. En la provincia de Lugo aparecieron tres aras de gran interés dedicadas a este dios. En la primera de ellas el teónimo y epíteto rezan *Lucoubu Arquieni* (Sinoga, Rábade, Lugo)[645]; en la segunda, hallada en un castro próximo a la iglesia de Liñarán (Lugo) se lee *Lugubo Arquienob(o)*[646]. Finalmente, conocemos un tercer epígrafe procedente de San Vicente de Castillones (Lugo) donde solo se vislumbra parte de la mención a la divinidad: *...u Arquienis*[647].

Martínez Salazar[648] aportaba un dato muy relevante para establecer el significado de estas denominaciones: en los ejemplares de Sinoga y S. Vicente de Castillones se observaban tres *foculi* en la parte supe-

641. Hübner la da como falsa o mal leída (*CIL* II 215*); Lorenzo y Bouza se inclinan por una mala lectura (1965, 156, nº 87). Rivas pensaba que el texto era inusual en ese ámbito geográfico, desordenado e incompleto, por lo que lo consideraba falso hasta que se expusieran nuevos argumentos (1993, 55).

642. Rodríguez Colmenero, 1987, 181, nº 104.

643. *Vid.infra.*

644. *CIL* II 215*. Sobre la datación de los hallazgos en la *Gallaecia* interior, *uid.supra.* El único testimonio al norte del río Duero que no incluímos en este apartado es *CIL* II 2498 (Cova da Lua, Espinhosela, Bragança), que la publicó el Padre Fr. Agostinho de Santa María en 1716.

645. Le Roux y Tranoy, 1973, 230-231; Arias *et al.*, 1979, 88-89, nº 68. Martínez Salazar leía *Sacrum Lucouebu[s] Arouieni[s]*, por lo que derivaba el epíteto de una pretendida ciudad *Arouia* (1910, 349-351); el resto de los autores no observaron el nexo *ni* del apelativo, por lo que interpretaban *Arquien(o)* (Vázquez y Vázquez, 1954, 38, nº 18; Blázquez, 1962, 90; Piernavieja, 1988, 375, nº 7)

646. Arias *et al.*, *ibid.*, 87-88, nº 67. Otros autores que estudiaron la pieza consideraron que el epíteto era *Arquieno*, quedando la *b* como una abreviatura del segundo apelativo: *b(ono)* (Vázquez y Vázquez, *ibid.*, 39, nº 19; Blázquez, *ibid.*, *loc.cit.*).

647. Ares, 1972, 185-187.

648. Martínez Salazar, 1910, 349-351.

rior de las piezas, como ocurre en numerosas dedicaciones a los dioses Lares. Ares creía, a partir de estos datos, que las menciones lucenses son dativos de plural comparables a la denominación *Matrebo Nemausikabo* de Nimes y debían leerse *Lucoubu Arquienibu* y *Lugubo Arquienobo*[649]. En este sentido, serían semejantes al teónimo *Lugouibus* de Osma. Por otra parte, es digno de resaltar que las tres menciones llevan el mismo apelativo, posiblemente de carácter antroponímico, derivado del *cognomen Arquius*, bien testimoniado en todo el occidente hispano[650].

La última divinidad indígena conocida en el área de *Lucus Augusti* es *Cohue*. Aunque los dos testimonios referidos es este dios fueron hallados hace décadas, su constatación como deidad masculina es reciente. La causa de ello vino dada por la interpretación de la inscripción procedente de Os Curveiros (Trasparga, Lugo), donde constaba *Cohue / Tene / E P N*, y se consolidó la hipótesis según la cual el teónimo estaba expresado en las dos primeras líneas, es decir, *Cohuetene*[651]. De este modo, se consideró como denominación de la diosa *Couentina*, de la que se conocen varias inscripciones británicas centradas en su santuario de Carrawburgh (Northumberland), y se desarrollaron hipótesis a partir de una pretendida conexión cultural del área galaica con Gran Bretaña[652].

El ara se halló junto a un fuste de columna sin molduras, en medio de un talud formado por gran cantidad de escorias y mineral de hierro[653], junto a un arroyo y un salto de agua que, según Blázquez, tendría ya importancia en la Antigüedad y podría ser una fundación romana, habida cuenta de los restos de un canal y hendiduras artificiales que presentan las rocas por donde corre el agua[654]. Por otra parte, este lugar no está lejos del balneario de Guitiriz.

La segunda inscripción de este dios, hallada en 1929 en Santa Cruz de Loyo (Paradela, Lugo), podría haber hecho sospechar que el nombre correcto de la deidad era *Cohue*, puesto que en las primeras líneas de la inscripción se podía leer *Cohue / Berral / ogecu*[655]. A pesar de ello, la mayoría de los autores que estudiaron la pieza interpretaron que el teónimo estaba abreviado en la forma *Cohue(tenae)*, mientras que el apelativo *Berralogecu* constaba en su totalidad[656], hecho muy poco habitual en la epigrafía votiva hispana. Como afirma Prósper, esta hipótesis encontraba su punto de partida en el parecido del teónimo *Cohuetene* con el nombre de la diosa *Couentina*, a todas luces sin fundamento, ante lo que se saltaban sin crítica los numerosos obstáculos que ofrecía dicha teoría. Según Prósper, la primera inscripción debía interpretarse *Cohue Tene(...)* y la segunda *Cohue Berralogecu*[657] confirmando, además, el carácter masculino de la divinidad.

En resumen, *Reue* (10 inscripciones), *Bandua* (6 dedicaciones seguras y dos más dudosas), *Lugus* (2 seguras y una muy probable) y *Cohue* (2) son las únicas divinidades masculinas de carácter supra-local adoradas, según los datos actuales, en la *Gallaecia* central.

En toda el área lusitano-galaica, los dos primeros exceden del ámbito regional, mientras que los dos últimos sólo se testimonian en la provincia de Lugo, no constatándose en Orense ni en Vila-Real por lo que, aunque coinciden territorialmente con *Bandua* en una estrecha franja territorial, podría suceder que esta línea fuera el límite entre los ámbitos de culto de *Cohue* y *Lugus* por una parte, y de *Reue* y *Bandua* por la otra perteneciendo, por tanto, ambas parejas de dioses a conjuntos teonímicos diferentes.

La profundización en el conocimiento de estos aspectos nos permite establecer una relación con regiones situadas al sur del río Duero, en la Beira Baixa y en la Extremadura española puesto que, como vimos, *Bandua* y *Reue* son dos de los cuatro dioses supra-regionales que recibían culto en esas zonas. Pero, junto a estas características comunes a ambas regiones existen también diferencias, puesto que los otros dos dioses conocidos ampliamente en ambas riberas del Tajo, *Arentius* y *Quangeius*, no aparecen al norte del Duero con seguridad[658]. Aunque tampoco tenemos datos suficientes para apuntar relaciones entre estos dos dioses con los dos que aparecen en la provincia de Lugo, *Lucubo* y *Cohue*, más adelante haremos algunas consideraciones sobre posibles puntos de conexión entre los mismos.

Por otra parte, los datos de la *Gallaecia* central permiten confirmar una clara diferenciación respecto a la región costera al norte del Duero, como ya habíamos avanzado, puesto que no aparece aquí un sólo dato de *Reue* y sólo uno de *Bandua*, mientras que conocemos numerosos testimonios de *Cosus*. Este dios no se constata en las provincias de Lugo o Vila-Real y sólo existe un ejemplo orensano, recientemente descubierto, que aparece en la parte occidental de esta provincia[659]. Si tuviéramos que tener en cuenta únicamente las inscripciones votivas alusivas a dioses

649. Ares (1972, 188) siguiendo a Krahe (1964, 123).
650. Abascal, 1994, 286.
651. Monteagudo había leído *Convetene,* comparando la mención con las alusivas a la diosa britana *Coventina* (1947, 68 ss.). La lectura *Cohuetene* vino dada por Lambrino (1953, 74-87) y fue seguida por Blázquez (1962, 191) y Arias *et al.* (1979, 80-81, nº 57).
652. Lambrino, *ibid.loc.cit.*
653. Vázquez y Vázquez, 1954, 42, nº 22.
654. Blázquez, 1962, 191.
655. Blázquez, *ibid.*, *loc.cit.*; Arias *et al.*, 1979, 81, nº 58.
656. Vázquez y Vázquez, 1954, 41, nº 21; Blázquez, *ibid.*, *loc.cit.*; Arias *et al.*, *ibid.*, *loc.cit.*
657. Prósper, 1997 (b), 288-292.
658. Respecto al posible testimonio de *Quangeius* en Servoy (Verín, Orense), *uid.infra.*
659. Se halló en Coixil, Cartelle (Búa, 1999, 53-58).

indígenas, deberíamos considerar la posibilidad de que existieran diferencias culturales entre los grupos sociales que habitaban en las dos regiones citadas, la franja costera desde el Duero hasta el mar Cantábrico y, por otra parte, la *Gallaecia* central.

Finalmente, hemos de resaltar algunas diferencias que se observan en las inscripciones referidas a *Reue* y *Bandua* en la zona que nos ocupa: mientras este último es aludido con apelativos que sólo aparecen en un enclave, dos apelativos del primero, *Anabaraecus* y *Laraucus*, se citan en inscripciones aparecidas en diversos lugares. La conclusión se impone: las advocaciones epicóricas de *Bandua* en esta región son locales y las de *Reue* pueden adquirir un carácter regional. Esto ya lo habíamos observado en los datos de la Beira Baixa, por lo que nos permitirá llegar a importantes conclusiones de carácter socio-religioso[660].

DIOSES CONSTATADOS EN UN SÓLO ENCLAVE.

Verore, a pesar de ser conocido por cuatro inscripciones, es un dios local, puesto que todas ellas aparecieron en *Lucus Augusti* en el proceso de reparación de algunas calles de la ciudad. En la primera de ellas aparece citado como *Veroce* sin otro apelativo[661]. El segundo altar dedicado a este dios culmina en un edículo triangular con el *foculus* en su base. El teónimo se lee aquí *Verore*, y es resaltable la fórmula *ex uisu* con que finaliza la inscripción[662]. En la tercera inscripción sólo se lee *Ver(...)*[663]. El último epígrafe nos ofrece algo más de información sobre la deidad, ya que se alude a ella como *Virrore Viliaego*[664], es decir, con un apelativo que determina el género masculino de la divinidad[665].

Los restantes teónimos locales constatados en la *Gallaecia* interior, englobada por las provincias de Lugo, Orense y el distrito portugués de Vila-Real, son conocidos por un único testimonio:

- *Debaroni Muceaigaego* (Aguas Frías, Chaves, Vila-Real)[666]. Se encontró en la iglesia parroquial de Avelelas, haciendo de pila de agua bendita. Recientemente el autor de su primera publicación ha revisado sustancialmente la lectura del epíteto: *Muceaicalo*[667]. Estamos, probablemente, ante un teónimo y su apelativo pero no conocemos nada más, hasta el momento, que el carácter local de la divinidad.

- *Laho Paraliomego* (Lugo)[668]. Vázquez *et al*. interpretaban el teónimo como *Iano*[669], seguidos por Blázquez[670], lo que llevó a distintas teorías que adjudicaban esta dedicación al dios romano Jano. Como afirmaban Arias, Le Roux y Tranoy, la lectura *Laho* ofrece una solución más simple y más conforme con el contexto religioso del noroeste hispano: el nombre de la divinidad sería *Lahus* y estaría seguido de un apelativo tópico. Aunque habría que considerar también como posible una relación de esta divinidad con *Laha*, divinidad pirenaica conocida por varias inscripciones[671], el hecho de que sólo conozcamos en Hispania este testimonio induce a considerar a *Lahus* como un dios local propio del noroeste hispano. Es posible que otro epígrafe hallado muy cerca de donde lo fue el dedicado a *Laho Paraliomego* también se hubiera ofrecido a este dios, aunque el desgaste de la inscripción impide confirmarlo. En la parte donde se menciona a la divinidad puede leerse, aunque con reservas, [... / ...]*migo*, que podría corresponder al final del apelativo *Paraliomego*[672].

- *Regoni* (Lugo)[673]. Fue hallada en el interior del casco urbano. El único problema de interpretación consiste en las abreviaturas que siguen a la mención al dios: *Regoni / M S*. Hübner proponía solucionaba la *M* como *m(atri)* o *m(agnae)*, mientras que Blázquez consideraba las abreviaturas una referencia al dios romano Marte, del que *Regoni* sería un apelativo: *Regoni M(arti) s(acrum)*[674]. Para Vasconcelos se trataría únicamente de la fórmula votiva: *m*(*erito*) *s*(*oluit*)[675] y según Arias, Le Roux y Tranoy serían las iniciales del nombre del dedicante[676], opción que preferimos por ser la más simple y probable a partir de los testimonios conocidos. No sabemos con seguridad, sin embargo, el carácter de la mención *Rego*, si es teónimo o epíteto, ni tampoco su naturaleza religiosa. Para Arias *et al*. puede ser un dios relacionado con la justicia, lo que explicaría su culto en *Lucus Augusti*, capital de un *conventus iuridicus*[677].

660. *Vid.infra.*
661. Ares, 1970, 121-122.
662. *CIL* II 2576; Vázquez y Vázquez, 1954, 33, nº 13; Arias *et al.*, 1979, 39, nº 12.
663. *CIL* II 2578; Vázquez y Vázquez, *ibid.*, 36, nº 16; Arias *et al.*, *ibid.*, 39-40, nº 13.
664. *CIL* II 2575; Vázquez y Vázquez, *ibid.*, 35, nº 15; Blázquez, 1962, 218; Arias *et al.*, *ibid.*, 40, nº 14.
665. Arias *et al*, *ibid.*, *loc.cit.*
666. Rodríguez Colmenero, 1987, 153 nº 88; Según García, la lectura del epíteto podría ser *Muceaicaeco* (1988, 215 y 1991, 307, nº 58).
667. Rodríguez Colmenero, 1997, 122-123, nº 94.
668. Arias *et al.*, 1979, 31-32, nº 5.
669. Vázquez y Vázquez, 1954, 32, nº 12.
670. Blázquez, 1962, 139.
671. Arias *et al.*, 1979, 32.
672. *Ibid.*, 41, nº 15.
673. *CIL* II 2574; Vázquez y Vázquez, 1954, 37, nº 17; Arias *et al.*, 1979, 35-36, nº 8.
674. Blázquez, 1962, 123.
675. Vasconcelos, 1905, 343.
676. Arias *et al.*, 1979, 36.
677. *Ibid.*, *loc.cit.*

- *Moelio Mordonieco* (Cornoces, Amoeiro, Orense). Es un altar inscrito a tres caras, realizado por un soldado de la legio VII, con datación en el 9º consulado de Vespasiano y el 7º de Tito (79 d.C.) [678]. El nombre de la divinidad, a pesar de algunas dudas de lectura, puede sernos útil, puesto que no existe otra dedicación a este dios hasta el momento.

- *Reo Paramaeco* (Lugo)[679]. Hallada en el Cuartel de S. Roque, al exterior de las murallas de la ciudad. Tiene tres *foculi* dispuestos en forma triangular como otras inscripciones de la zona dedicadas a *Lucoubus*[680].

- *Atilaeco* (O Barco de Valdeorras, Orense). Aparecida en la "fábrica de miel", sin contexto, dedicada por un centurión de la *legio VII Claudiana*. Por el nombre de la legión, Rodríguez Colmenero data la pieza en el reinado de Claudio II el Gótico (268-270 d.C.). Teniendo en cuenta el dedicante y la proximidad del lugar de hallazgo con las minas de Las Médulas, Rodríguez Colmenero opina que el culto a esta divinidad tendría alguna relación con la actividad minera[681]. En cualquier caso, se omite el teónimo y sólo se hace referencia al dios por medio de su epíteto.

- *Proinetie* (Folgoso, Xinzo de Limia)[682]. Aunque es algo dudosa la lectura, las primeras letras del nombre están claras, siendo más confusas las dos últimas. Ahora bien, puesto que conocemos el epígrafe votivo dedicado al Lar *Circeiebaecus Proenetiaegus*, cuyo segundo apelativo guarda muchas semejanzas con la denominación que nos ocupa[683], es probable que *Proinetie* fuera también un apelativo.

- *Torolo Combiciego* (Pias, Escuadro, Orense). Formando parte del campanario de la iglesia de S. Pedro, en Pias, en cuyo interior se halló otra ara ilegible haciendo la función de pila de agua bendita[684]. Cerca de este enclave existe un paraje denominado "As Combicias"[685], que habría dado lugar al epíteto de la divinidad.

- *Ariounis Mincosegaeigis* (S. Mamede de Sobreganade, Porqueira, Orense)[686]. Servía de pie de altar en la ermita de S. Tomé de Nocelo. Poco podemos afirmar sobre el significado de esta mención, ni desde el punto de vista etimológico ni de la microtoponimia de la zona[687]. El final del apelativo guarda una estrecha relación con otros epítetos de la zona, como los citados *diis Ceceaigis* o Lares *Tarmucenbaecis Ceceaegis*. Según Rivas y Seara*,* *Ariounis* podría ser una enigmática denominación de varios dioses[688]aunque, en nuestra opinión, no es descartable que *Ariounis* pudiera ser un primer apelativo y *Mincosegaeigis* el segundo de una divinidad cuyo nombre no se cita o de unos Lares, en la misma línea que los Lares *Tarmucenbaecis Ceceaegis*.

- *Diis Ceceaigis Triba...* (Sta. María de Zaparín, Cortegada, Orense)[689]. Estaba desaparecida y fue redescubierta por Rodríguez y Seara sustentando una cruz de piedra, quienes realizaron la lectura arriba citada. Como varios autores observaron, la mención es idéntica al segundo epíteto de los Lares *Tarmucenbaecis Ceceaecis*. Por tanto, es probable que *Ceceaigis* sea también un apelativo. *Triba* puede ser un segundo epíteto de estos dioses cuyo nombre permanecería en el anonimato[690].

- *Ermae Eideuori* (Outeiro Seco, Chaves, Vila-Real)[691]. Se halló en la capilla de Nuestra Señora del Rosario, en el margen del río que pasa por allí[692]. Es una ofrenda al dios por los beneficios obtenidos en una lucha de gladiadores, a pesar de lo cual Albertos la interpretó como dedicación a Hermes, citado en la forma *Ermaei* y considerando *Deuori* como un apelativo indígena que tenía el significado de "divino"[693]. Posteriormente, planteó que el apelativo debía ser interpretado como *Deuo-rix*, con el significado de "rey de los dioses", lo que se apoyaría también en las afirmaciones de César sobre la primacía de Mercurio entre los dioses galos[694]. Según Tranoy, el dedicante del altar, Cexaecius Fuscus, es el mismo que un *flamen* originario de Chaves conocido por una inscripción de Tarragona: G. Ceraecius Fuscus[695]. La relación de este individuo con el mundo nororiental de

678. Lorenzo y Bouza, 1965, 159-160, nº 92. Esta lectura fue seguida por Tranoy (1981, 276). Posteriormente, Rodríguez Colmenero reinterpretó el epíteto con las lecturas *Moelio Mordoetitiego* (1987, 174-175, nº 99) y *Moetio Mordoetitiego* (1997, 130-131, nº 104).
679. Arias *et al.*, 1979, 36-37, nº 9.
680. Tranoy, 1981, 290.
681. Rodríguez Colmenero, 1987, 176-177, nº 534.
682. Rodríguez Colmenero, 1985-86, nº 8; *AE* 1987, 562h.
683. Rivas, 1973, 83-87; Rodríguez Colmenero, 1987, 210-211 nº 122.
684. La lectura citada es la de Rivas, 1973, 57-60. Rodríguez Colmenero leía por error *Torio Gombicteco* (1973, 415-416); posteriormente, este autor acercaba su lectura a la de Rivas: *Torolo Gombicieco* (1987, 154, nº 89).
685. Rivas, 1993, 62 e *id.*, 1998, 254-255.
686. Rivas y Seara, 1988-89, 95-112; *AE* 1990, 540.
687. *Ibid.*, 96.
688. *Ibid.*, 98.
689. *CIL* II 2597; Blázquez, 1962, 131; Tranoy, 1981, 304; Rodríguez y Seara, 1983, 23-24; Rodríguez Colmenero, 1987, 230-231, nº 135.
690. Rodríguez y Seara, 1983, 23-24.
691. Argote I, 1732, libro II, cap. IV, nº 467-469, 286-287; *CIL* II 2473. Vasconcelos, 1913, 505-506.
692. Cardozo, 1943, 49-50.
693. Albertos, 1952, 53.
694. *Id.*, 1956, 294.
695. Tranoy, 1981, 302.

Hispania, más influido por la cultura griega que el ámbito lusitano-galaico, da una justificación a la denominación griega del dios en el occidente hispano. En cualquier caso, la interpretación *Deuorix* debe ser rechazada por no responder a la lectura correcta del apelativo: *Eideuori*[696].

En resumen, de todas las menciones fiables a divinidades indígenas que aparecen testimoniadas en un único enclave de la región central de *Gallaecia*, sólo podemos caracterizar como teónimos masculinos los siguientes: *Verore*, *Debaroni*, *Laho*, *Reo*, *Moelio* y *Torolo*. Hay que tener en cuenta, además, que es posible que también se hubiera rendido culto en esta zona a *Quangeio* y *Crouga*, aunque por el momento no consideramos apropiado incluirlos en el panteón de la región a partir de dos testimonios dudosos. De este modo, surge un esquema de cuatro divinidades supralocales y seis locales. Teniendo en cuenta el número de inscripciones totales de cada divinidad, podemos observar un perfil del panteón religioso de la zona en el gráfico nº 3.

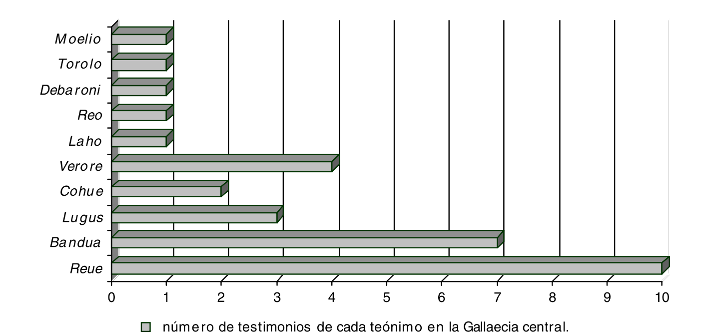


Gráfico nº 3.- Teónimos masculinos de la Gallaecia *central.*

DEDICACIONES FIABLES A DIOSES ROMANOS CON APELATIVO AUTÓCTONO EN LA GALLAECIA CENTRAL.

Las menciones fiables de divinidades romanas con apelativos autóctonos hacen referencia a los Lares. Los testimonios son los siguientes:

- *Laribus Tarmucenbaecis Ceceaecis* (Samaiões, Chaves, Vila-Real)[697]. Aparecida en el lugar de "Granjinha" fuera de contexto. No conocemos el significado de estas menciones, aunque debemos resaltar que el último epíteto ha aparecido en otras inscripciones dedicadas también a deidades plurales.

- *Laribus Gegeigis* (Arcossó, Chaves, Vila-Real)[698]. Fue hallado en la iglesia de la localidad, como pila de agua bendita. Aunque las primeras publicaciones de la pieza no ofrecían garantías, por no estar apoyadas por fotos legibles[699], la última edición de la misma, apoyada con láminas en negativo, sí permite observar que la lectura del epíteto es correcta[700]. Con todo, no es tan clara la mención a los Lares, que el autor observa en abreviatura.

- *Lari Circeiebaeco Proeneitaego* (Moreiras, Pereiro de Aguiar, Orense)[701]. Forma parte de la pared de la iglesia de Sta. Marta de Moreiras, a unos 15 m. del Santuario de la Virgen de los Gozos. Si exceptuamos el parecido del segundo apelativo con la denominación *Proinetie* aparecida en otra inscripción, nada más podemos decir sobre el significado de dichas menciones.

- *Lari Pemaneieco* (S. Vicente de Reádegos, Vilamarín, Orense)[702]. La pieza apareció en la ermita de S. Pedro, situada entre los castros de A Ría y Sta. Adega. Estaba sosteniendo una mesa lateral al altar. Aunque *Pemaneieco* podría relacionarse con los *Pemani*, pueblo belga[703], es probable una vinculación de carácter local[704].

- *Lari Ocaelaego* (Sta. Magdalena de Paradiña, Sarreaus, Orense). Fue hallada en 1988 a raíz de las obras realizadas en la capilla de San Esteban del lugar de Vilariño Frío. Este altar, junto a otro más pequeño y actualmente desaparecido, estaba incrustado en la mesa del altar[705].

- *Laribus Tur(...)* (Trasmiras, Xinzo de Limia, Orense). Ara fragmentada cuyo principal problema para la interpretación de la deidad es, según Rodríguez Colmenero, la resolución del epíteto que él interpreta *Tur(olicis)*. El resto de la lectura es fiable[706].

696. Rodríguez Colmenero, 1987, 112-114, nº 65.
697. *CIL* II 2472. La lectura que tomamos la realizaron Le Roux y Tranoy (1973, 207, nº 16; *AE* 1973, 312), seguidos por García (1991, 362-363, nº 5). Colmenero opinaba posteriormente que el epíteto era *Inmucenbaecis Ceceaecis* (1985-86, 340-341, nº 12; *AE* 1987, 562l).
698. Rodríguez Colmenero, 1985-86, 330-331, nº 3.
699. *AE* 1987, 562c.
700. Rodríguez Colmenero, 1997, 161-162, nº 143.
701. Rivas, 1973, 83-87; *AE* 1974, 410. Rodríguez Colmenero, primer editor, había preferido la lectura *Proeneiaeco* (1973, 361-366), pero finalmente leyó *Proenetiaego* (1997, 159-160, nº 141) interpretando, al contrario que Rivas, un nexo *ti* en lugar de *it*. En cualquier caso, hasta que no aparezca un paralelo de fácil lectura, es imposible determinar qué posición es la correcta.
702. Rivas, 1973, 73-76; *AE* 1974, 409.
703. *Ibid.*, 75-76.
704. *AE* 1974, 409.
705. Rodríguez González, 1990-91, 204-209. En cuanto al epíteto *Ocaelaego*, sus paralelos y su relación con *ocelum, uid.supra.*
706. Rodríguez Colmenero, 1997, 167, nº 150.

- *Laribus Gumelaecuis*? (Vilanova dos Infantes, Celanova, Orense)[707]. Se encontró formando parte del aparejo de sillares de la fachada de una casa, para lo que se dañaron su capitel y su basa. El ara fue ofrecida por un individuo originario de *Veleia*, en las cercanías de la actual Vitoria. Sólo persisten las dudas sobre la parte final del apelativo ya que, en esa zona, la inscripción muestra un acusado desgaste.

- *Laribus Gallaeciar(um)* (Lugo). Hallada en 1973 en las murallas de Lugo, cerca de la puerta de S. Pedro. Es una dedicación a un grupo de divinidades entre las que se encuentra la referencia a los Lares de *Gallaecia* por parte de un liberto imperial que había desempeñado previamente cargos en Africa y en *Emerita Augusta*[708].

TESTIMONIOS DE LECTURA O INTERPRETACIÓN DUDOSA.

- *Quamgeio*? (Servoy, Verín, Orense)[709]. Es un testimonio de gran interés para los objetivos de nuestro trabajo ya que, de ser correcta su lectura, determinaría una extensión considerable del culto a esta divinidad adorada ampliamente en el entorno del valle del Tajo. Sin embargo, su lectura siempre se ha prestado a la confusión. En un primer momento, Cavada interpretó la primera línea de la inscripción como una mención a Júpiter Optimo Máximo, pero cambiando el orden característico de las abreviaturas: *O(ptimo) I(oui) M(aximo)*. En la segunda línea, esta autora leía *Geio*, que para ella sería otro apelativo[710]. A partir de esta aportación, Rodríguez Colmenero realizó algunas lecturas que variaban toda la interpretación anterior: *Onimo / Geio*[711]. Finalmente, Curado propuso que la lectura de las dos líneas mencionaba al dios *Quangeius*[712]. En apoyo de esta interpretación, Colmenero revisó la pieza y aportó una fotografía en negativo en la que parece observarse la referencia al dios, aunque con una leve variante: *Quamgeio*[713]. Aunque es posible esta lectura, no nos parece prudente admitir el culto a este dios en Orense a partir de este único y todavía dudoso testimonio.

- *Oirino*?; *deabus Useis*? (Atas, Cualedro, Orense)[714]. Ambas denominaciones son muy dudosas y no se prestan a una interpretación mínimamente segura.

- *Palmu[e]no*? (Cualedro, *id.*, Orense)[715]. Toda posible lectura es, no obstante, hipotética a causa del fuerte desgaste de toda la inscripción[716].

- *Doredio Douroego*? (Samaiões, Chaves, Vila-Real). En un primer estudio, Rodríguez Colmenero leyó, aunque con reservas, *Duredio Dueroeico*[717]; posteriormente, revisó esta lectura con poca convicción interpretando *Doredio Douroego*[718]. Recientemente, se inclinó, con las mismas reservas, por otra interpretación: *Dorefio Voroe[co]*[719]. Con todo, no hay seguridad alguna sobre las lecturas del teónimo y el posible apelativo.

- *Por[o]llo*? (Vilamartín de Valdeorras, Orense)[720]. Las autores anteriores que habían estudiado la pieza habían leído *Pop[.]llo*, aunque la ruptura de la pieza parece indicar que la tercera letra sería más bien una *r* como observó Rodríguez Colmenero[721].

- *Dadruuilo*? o *Madruuilo*? (Tres Minas, Vila-Pouça de Aguiar, Vila-Real)[722]. La lectura sigue siendo muy dudosa, a pesar de las buenas fotografías recientes[723].

- *Danceroi*? (Vilar de Perdices, Montalegre, Vila-Real). Se trata de una inscripción sobre una roca de granito de 2,42 m. de longitud y 1,29 m. de altura en forma de mesa de altar, que se halló en el lugar de Penedo de Remeseiros, a 700 m. al norte de la iglesia de S. Miguel de Vilar de Perdices y a 2 kilómetros del santuario de Peña Escrita descubierto en la Sierra de Larouco. La inscripción muestra, según Dopico y

707. Rodríguez Colmenero, 1987, 220-221, nº 128. Cavada había leído previamente *Laribus Gumeinu* (1981, 155-156, nº 2; *AE* 1981, 530).
708. Arias *et al,* 1979, 47-48, nº 23: *[Ioui Optimo Max(imo)? / Numi]ni[b(us) Augu]stor(um) / [Iunoni R]e[gi]nae / Veneri Victrici / Africae Caelesti / Frugifero / Augustae Emeritae / et Larib(us) Callaeciar(um) / [S]aturninus Aug(usti) lib(ertus).*
709. Rodríguez Colmenero, 1997, 120-121, nº 91.
710. Cavada, 1981, 152-155, nº 1; *AE* 1981, 529.
711. Rodríguez Colmenero, 1985-86, 337-338, nº 10; *AE* 1987, 562j.
712. Curado (1987, nº 103) leía *Quan / geio*. De acuerdo con la misma está García (1988, 215).
713. Rodríguez Colmenero, 1997, 120-121, nº 91.
714. Rodríguez Colmenero, 1985-86, 336-337, nº 9; *AE* 1987, 562i; Posteriormente, el mismo autor leyó *Odino / deab(us) U / seis* (1997, 170-171, nº 155), aunque mantenía las dudas en varias de las letras.
715. Rodríguez Colmenero, 1985-86, 344-345, nº 16; *AE* 1987, 562p; los editores de *L'anée Epigraphique* consideraban la lectura poco segura.
716. En un trabajo posterior, el autor leyó *Ralmu[d / e]no* (1987, 161, nº 91) igualmente hipotética para los editores de *Hispania Epigráfica* (*HEp.* 2, 532). Finalmente, el autor leyó *Pamu[d / e]no* (1997, 124, nº 96).
717. *Id.*, 1985-86, 329-330, nº 2; *AE* 1987, 562b..
718. *Id.*, 1987, 168-169 nº 95; García creía incorrecta esta lectura (1988, 215).
719. *Id.*, 1997, 126-127, nº 100.
720. Rodríguez Colmenero, 1985-86, 331-332, nº 4.
721. Esto se observa levemente en la última fotografía de la pieza publicada por este autor (Rodríguez Colmenero, 1997, 119-120, nº 90).
722. *Id.*, 1985-86, 332-333, nº 5; en *AE* 1987, 562e se califica esta lectura de "reconstituida".
723. Rodríguez Colmenero, 1997, 122, nº 93.

Pereira, un ruego a una divinidad para que ésta mantuviera a los oferentes y sus herederos el derecho a la posesión de unas tierras en régimen de *locatio-conductio*[724]. Lourenço, que descubrió la pieza, leyó al final de la inscripción *Ranceroi*, que para él sería un nominativo de plural que designaba a la comunidad que había llevado a cabo la invocación[725]. Para Dopico y Pereira el nombre del dios, citado como *deus adiutor*, no se menciona y,aunque podría ser *Danceroi*, cualquier hipótesis carece del menor fundamento[726].

- *Iouo Ladico*? (Puebla de Trives, Orense). La noticia de la existencia de una inscripción dedicada a *Ioui Ladico* la dio Morales, para quien estaba en una roca al lado de la vía 18 del Itinerario de Antonino, en el paraje de "Codos de Larouco". Según este autor, se podía leer el teónimo y el epíteto (*Ioui Ladico*), pero también el nombre del dedicante, *M(arcus) Ulp(ius) Gracilis*, y la fórmula *ex uoto*, pero nadie más pudo comprobar esta lectura[727]. En 1973 Caamaño descubrió una inscripción alusiva a Júpiter *Ladico* en los jardines de la casa del Marqués de Trives, en Puebla de Trives, cuya procedencia original se desconoce aunque esta localidad está cerca de los "Codos de Larouco", donde afirmaba morales la existencia de una dedicación a este dios[728]. Caamaño observaba algunas variantes en la lectura de la pieza respecto a la interpretación de Morales: *Iouo* [*La*] / *dico Iu* / *lis Gr* / *acilis* / *ex uot*(*o*). Sin embargo, sus similitudes indican que se trata probablemente de la misma pieza[729]. Con todo, aunque es probable que estemos ante una dedicación a Júpiter con un apelativo autóctono, no podemos asegurar la lectura del mismo.

- *Laribus Varigis*? (Rabal, Oimbra, Orense). Se halló tirada en un camino que une esta población al pueblo portugués de Vilarelho da Raia. Según Rodríguez Colmenero, es incontestable la lectura *Varigis*[730], pero tampoco las fotografías más recientes[731] reafirman esa opinión, por lo que se mantienen las dudas.

- *Laribus Belaecis*? (Pitões das Júnias, Montalegre, Vila-Real)[732]. Nada podemos asegurar a partir de este testimonio, puesto que todas las letras acusan un marcado desgaste.

- *L(aribus) Coreaecis*? (Bobadela de Boticas, Chaves, Vila-Real)[733]. Es una lectura que el propio autor que publica la pieza califica de hipotética.

TESTIMONIOS DESAPARECIDOS.

- *Crougin Toudadigoe* (Mosteiro de Ribeira, Orense)[734]. Vista por el P. Sarmiento en un viaje desde Pontevedra a Madrid entre Octubre y Noviembre de 1755 en la esquina de la portada de la iglesia del "Priorato de Ribera"[735]. Debió desaparecer a causa de las obras de reedificación de dicha iglesia comenzadas en 1770, fecha que consta en una inscripción sobre la puerta de entrada. Desde entonces está desaparecida, aunque Fita pensaba que estaba formando parte de un muro, con las letras ocultas, en el vecino pueblo de Lamas[736].

Según Blázquez, el teónimo se puede relacionar con el irlandés *cruach* (montón, colina), con el galés *crug* (túmulo, altozano), mientras que el epíteto *Toudadigoe* (**teuta* significa pueblo) estaría vinculado a *toutatico* y, por tanto, con el epíteto de *Mars Toutatis*[737]. Por otra parte, lo más destacable de esta pieza es que su teónimo guarda una muy estrecha relación con *Crouga*[738], conocido por dos inscripciones localizadas en una pequeña zona del área de Viseu por lo que, si consideramos dicho teónimo y la procedencia que le atribuyó el P. Sarmiento como fiables, tendríamos que aceptar que la difusión de *Crouga* era mucho más amplia de lo que indican los testimonios seguros de este dios. Dado que sólo Sarmiento vio la pieza, preferimos mantener algunas reservas sobre su

724. Esta interpretación fue realizada por Pereira Menaut y Almeida (1981, 142-145) y posteriormente por Dopico y Pereira Menaut (1993, 633-639) donde efectuaban la siguiente lectura: *Allius* (o *-os*) *Reburri rogo deu*(*m*) *adiutorem / in* (*h*)*a*(*e*)*c conducta conseruanda / si q*(*u*)*is in* (*h*)*a*(*e*)*c conducta p*(*ossessionem*) *mici aut meis / inuolauerit si r quaecunquae res at* (?) *mii / + + a + s si l siquit ea res u s l u f / Danceroi*.

725. Lourenço, 1980, 11 ss.

726. Dopico y Pereira, 1993, 638-639.

727. Morales, II, 1791, f. 15 ss.; *CIL* II 2525; algunos autores transformaron la lectura omitiendo el nombre del dedicante y la formula votiva, transcribiendo sólo la mención al dios *Ioui Ladico* (Argote, 1732, I, libro I, cap. VII, nº 148-150, pp. 90-91; Gándara, 1677, 35)

728. Caamaño, 1977, 39-44.

729. *Ibid.*, 42-43; *AE* 1977, 445. Posteriormente, Rodríguez Colmenero interpretaba la mención al dios como *Iou*(*i*) *D*(*eo*) *Ladico* (1987, 34, nº 9) y *Ioui O*(*ptimo*) *Ladico* (1997, 56, nº 10).

730. Rodríguez Colmenero, 1985-86, 333-334, nº 6. Sin embargo, según *HEp.* 2, 569, la lectura es hipotética.

731. Rodríguez Colmenero, 1997, 163-164, nº 145.

732. *Ibid.*, 160-161, nº 142.

733. *Ibid.*, 170, nº 154.

734. *CIL* II 2565. Sin embargo, Hübner la situaba erróneamente en Santa María de Ribeira (A Coruña).

735. Fita, 1911, 391-394.

736. *Id.*,1911, 516-517.

737. Blázquez, 1962, 77; Tranoy, 1981, 274. En cuanto a *Toutatis*, se conoce por varias inscripciones europeas: la primera de ellas se dedicó a *Mars Latobius Harmogius Toutatis*, hallada en Seckau (*CIL* III 5320; *CIL* III 11721; *ILS* 4566); la segunda a *Mars Toutatis* procedente de Barkway, Hertfordshire, en Gran Bretaña (*CIL* VII 84; *ILS* 4540; Collingwood y Wright, 1965, nº 219); la tercera se halló en Roma, dedicada a *Toutatis Meduris* (*CIL* VI 31182).

738. El paralelo es más evidente si aceptamos la lectura *Crougiai*, efectuada recientemente por Gorrochategui (1993, 13-21).

total fiabilidad, a pesar de que la lectura contiene visos de verosimilitud.

- *Aegia Munniaego* (Viana del Bollo, Orense)[739]. Es una placa de bronce, actualmente desaparecida, hallada en 1728 en una "torre vieja", de la que existe un calco realizado por su descubridor, Ponce de León, en la Real Academia de la Historia[740]. El dedicante cita, además de su nombre, su gentilicio: *Alterniaicinus*. Según Blázquez, el apelativo de la divinidad está relacionado con núcleos de población por encontrarse su raíz en la formación de algunos topónimos actuales, como Muñis, o Muñeiz en Galicia; Muna o Moniz en Portugal; Muñez en Avila; Munioz en Vizcaya o Muñao en Guipúzcoa[741]. Sin embargo, desconocemos a qué topónimo pudo hacer referencia el apelativo, así como la significación del gentilicio y, además, como se trata de un soporte de fácil transporte, creemos aconsejable no incluir el teónimo entre los originarios de esta región hasta que dispongamos de datos que lo apoyen[742].

- *Cari...be / flacis*? (S. Xoan de Baños de Bande, Orense)[743]. Vista por el P. Sarmiento en una "columnilla moldurada" actualmente desaparecida. Hay distintas propuestas de lectura[744] sin que ninguna de ellas permita sacar el supuesto teónimo de la categoría de dudoso por lo que, por el momento, no es aconsejable su utilización.

- *Albocelo* (Vilar de Maçada, Vila-Real)[745]. La inscripción está desaparecida y es muy dudosa. En este sentido, seguimos la opinión de García: "*...nós pensamos que o carácter religioso do monumento não é suficientemente seguro. Parece-nos preferível, por uma questão de prudência, deixar como mera hipótese a existência de um tal teónimo*"[746].

- *Cauleci*? (de procedencia insegura, quizá Villalís o Castro Caldelas)[747]. Hübner, siguiendo a Muratori, la situaba en un "castro de S. Cristóbal" junto a un conjunto de piezas que posteriormente reaparecieron en Villalís, cerca de Astorga, demostrando la ubicación de dicho castro. Sin embargo, la pieza que nos ocupa no se halló entre este conjunto lo que, según Lorenzo y Bouza[748], indicaría que su procedencia habría sido diferente, como ya había afirmado Ceán Bermúdez, para quien el lugar de su hallazgo sería Castro Caldelas, en Orense[749]. De la copia hecha por Muratori[750] no es posible conocer con alguna fiabilidad el nombre de la divinidad ni tampoco si es plural, mediante la interpretación de la primera línea como *d(iis) d(eabusque)* o singular, resolviendo *d(eo) d(omino)*[751]. Dadas las dudas de interpretación de la inscripción y de su procedencia, hemos de mantener este testimonio bajo reserva.

En esta zona, como hemos visto, no existen muchos testimonios de dioses romanos con epíteto indígena. Hemos incluido entre las inscripciones de fiabilidad contrastada varias menciones a los Lares y una a Júpiter entre las dudosas, pero están registrados en esta zona otros testimonios alusivos a los Lares y a Júpiter que en la actualidad están desaparecidos.

El lugar de procedencia de las dedicaciones a Júpiter indígena no es, por otra parte, seguro. La primera inscripción menciona a Júpiter Óptimo Máximo *Candiedoni*[752]. Albertos, a partir de los topónimos existentes en la zona galaica, establecía que las zonas que más probabilidades tenían de ser las aludidas por el epíteto eran: en primer lugar, Candedo (Beariz, Orense) o Candedo (Dozón, Pontevedra), lugares no muy distantes entre sí y cercanos a la Sierra de Candán, cuya máxima altura es de 1017 m. En segundo lugar, Candedo (Vinhais, Bragança), cercano a la Portilla de la Canda (Zamora), en cuyas proximidades está el monte Canda (1664 m.)[753]. La segunda inscripción alusiva a Júpiter también está perdida y se ignora su procedencia exacta. Está dedicada a Júpiter Óptimo Máximo *Anderoni sacrum* por un liberto de Trajano, *M. Ulpius Eutyches, procurator metallorum*, probablemente, de las minas de la zona[754].

En cuanto a las dedicaciones dudosas referentes a los Lares, tenemos registradas tres:

- *Laribus Cusicelensibus* (Couto de Algeriz, Chaves, Vila-Real)[755]. Según Távora, "*numa povoação que se*

739. *CIL* II 2523; Blázquez, 1962, 71; *ILER* 706; Tranoy, 1981, 296; Rodríguez Colmenero, 1987, 172-173, nº 98; Lorenzo y Bouza, 1965, 156-158, nº 90.
740. Lorenzo y Bouza, *ibid.*, 158.
741. Blázquez, 1962, 71.
742. Aparecen en las Galias algunos posibles paralelos antroponímicos, como *Munnius* y *Munnis* (Whatmough, 1970, 220 y 1289).
743. *CIL* II 2531; Fita, 1902, 499-500; Blázquez, 1962, 76; *ILER* 778.
744. Para Lorenzo y Bouza (1965, 163 nº 97) la lectura sería *Cari(o) de(o) / Flac(c)us...*; Rodríguez Colmenero (1987, 225, nº 132) prefiere leer*[L]ari[b](us) Be / flacis*.
745. *CIL* II 2394b.
746. García, 1991, 533-534, nº 609. En sentido similar se expresa Tranoy (1981, 269).
747. *CIL* II 2551.
748. Lorenzo y Bouza, 1965, 162-163.
749. Ceán, 1832, 218.
750. Este autor la copió como sigue: *D D / CAVLECI · SAC / SACRUM XISIT / XIX · FL · DEDICAVIT / PRO SALVTE SVA ET SVORUM*.
751. Fita conjeturaba la lectura *D(ibus) d(eabus) Caulecisaecis sacrum* (1903, 448-449); Diego Santos, aunque constata diversas alternativas, interpreta la mención como *D(eo) D(omino) / Caul(a)e-cisac(o) / sacrum* (1986, 71-72, nº 55).
752. *CIL* II 2599; Blázquez, 1962, 88; Albertos, 1974, 149-150.
753. Albertos, *ibid.*, *loc.cit.*
754. *CIL* II 2598; Blázquez, 1962, 97; Tranoy, 1981, 305.
755. *CIL* II 2469.

vê arruinada junto ao lugar de Argeris encontra-se a pedra de que vai copiada a inscrição, a qual está posta numa Capela do mesmo lugar. E como eu não fu copiá-la, receio que tenha algum erro: Mas um amigo envia-ma com a forma seguinte...”[756]. Desde esa primera noticia, la pieza está desaparecida, aunque la lectura del nombre de los Lares es coherente y el conjunto de la inscripción induce a pensar que dicha lectura no ofrecía demasiadas dificultades.

- *Laribus Erredicis* (S. Pedro de Agostem, Chaves, Vila-Real)[757]. La pieza, vista por Távora y hoy desaparecida, habría estado en la iglesia de S. Pedro de Agostem, “*a diftancia de huma legua da Villa*”[758].

- *Laribus Findeneticis* (Celeirós, Chaves, Vila-Real)[759]. La inscripción se halló, según Távora, en un monte a unas tres leguas (15 km) al este de Chaves[760].

Las divinidades femeninas en la gallaecia central.

En lo que respecta a las diosas en la región que tratamos en el presente capítulo, la preeminencia del culto era detentada, a todas luces, por *Nabia*. Esta es la única deidad femenina cuyo culto se extendía por un amplio territorio.

Los testimonios de esta divinidad en la provincia de Orense son cuatro; el primero se descubrió en la pared de la sacristía de la iglesia de S. Juan de Camba (Castro Caldelas)[761], dedicado a [*N*]*abia* en el que se otorga a la divinidad el apelativo *Elaesurraeca*[*e*][762]. La mayoría de los autores observaron la coincidencia del epíteto con el *cognomen Elaesus*, del que se conocen bastantes testimonios en Hispania[763]. La segunda inscripción apareció en la iglesia de S. Pedro, en el Monte do Viso, cerca de Nocelo da Pena (Sarreaus), a cuya parroquia fue llevada cuando la citada iglesia fue arruinada. El nombre de la diosa aparece en esta inscripción sin epítetos[764].

Los dos testimonios orensanos restantes proceden, posiblemente, de Puebla de Trives, aunque se desconoce el lugar exacto de su aparición así como su ubicación actual, ya que están desaparecidos. En el primero de ellos se alude a *Nauia* como *Sesmaca*[765], epíteto que podría referirse al nombre antiguo del actual Sesamo (Culleredo, A Coruña) o de Sesmil (Quiroga, Lugo)[766] y que se cita en la siguiente dedicación a la diosa. El lugar de procedencia de la segunda inscripción es más inseguro que el de la anterior: en un “*lugar incierto de Galicia*”[767] y se dedicó a *Nauia*, sin apelativos, por el *castellum Sesm(acorum)*[768]. Esta inscripción reafirma la especial relación de la comunidad local con su diosa, ya reflejada en el hecho de que ésta lleve el apelativo local.

En la provincia de Lugo conocemos tres altares dedicados a *Nabia*. El primero de ellos fue descubierto en el muro de una finca de “la casa del Corgo”, en S. Martín de Montemeda (Guntín) y se dedica a *Nauie*[769]. Según Arias, Le Roux y Tranoy proviene del castro de Picato, situado cerca de esa localidad[770]. Es destacable que en la parte frontal del monumento hay un relieve que la mayoría de los investigadores que lo han estudiado lo han interpretado como un creciente lunar[771]. El segundo altar lucense apareció en el muro de otra finca llamada da Senra, muy próxima al castro de Lousada, en la localidad de S. Mamed de Lousada también perteneciente al concejo de Guntín y, por tanto, muy cerca de la localidad donde se descubrió la pieza anterior. La ofrenda se hizo a *Nauiae Arconuniecae*[772], cuyo epíteto podría aludir a la comunidad residente en el castro de Picato[773]. El tercer monumento de esta provincia se halló en un camino al pie de la muralla exterior del castro de Peñarrubia (S. Miguel de Orbazai), a 7 kilómetros de Lugo y, debido al desgaste de la inscripción, solo se observa el teónimo *Nauia*[774].

El último testimonio de *Nabia* en la *Gallaecia* central apareció en el distrito portugués de Vila-Real, en el lugar de Covas (Tres Minas, Vila Pouça de Aguiar)[775]. Sin embargo, dado que éste era un lugar de grandes explotaciones mineras, no podemos descartar que esta dedicación a *Nabia* la hubiera efectuado un individuo originario de otra región que trabajaba en las minas, como posiblemente ocurrió con dos ofrendas a la diosa *Ilurbeda* halladas en las minas de “Covas dos Ladrões” (Gois, Coimbra) que estaban

756. Távora, 1722-23, 45.
757. *CIL* II 2470.
758. Argote, tomo I, lib. II, cap. IV, 1732, p. 293, nº 480.
759. *CIL* II 2471.
760. Argote, tomo I, lib. II, cap. IV, 1732, pp. 287-288, nº 470.
761. *CIL* II 2524; Fita, 1903, 448.
762. Lorenzo y Bouza interpretaba el epíteto como masculino: *Elaesurraec*(*o*) (1965, 151-152, nº 81); Blázquez leía *Elaesurraec(ae)* (1962, 179); Rodríguez Colmenero (1987, 201-202 nº 115) leía *Elaesurraega*[*e*].
763. Abascal, 1994, 349.
764. Fita, 1911, 402-404; Lorenzo y Bouza, 1965, 150-151 nº 80; Rodríguez Colmenero, 1987, 150-151 nº 87.
765. *CIL* II 2602; Blázquez, 1962, 180;
766. Lorenzo y Bouza, 1965, 152; Tranoy, 1981, 294. *CIL* II 2601.
767. *CIL* II 2601.
768. Melena, 1984, 237 nº 7: *Nauiae / Ancetolus / Auri(ensis) exs c(astellum) / Sesm(acorum?) / uotum* [.] */ possit* [.] */ q(oius) e(um) c(ompotem) f(ecit)* [.].
769. Vázquez y Vázquez, 1954, 27, nº 7; Blázquez, 1962, 179.
770. Arias *et al.*, 1979, 90-92, nº 71.
771. Vázquez y Vázquez, 1954, 27, nº 7; Tranoy, 1981, 293; Arias *et al.*, *ibid.*, *loc.cit.*
772. Vázquez y Vázquez, *ibid.*, 26, nº 6; Blázquez, 1962, 180; Le Roux y Tranoy, 1973, 228; Arias *et al.*, *ibid.*, 92-93 nº 72.
773. Arias *et al.*, *ibid.*, *loc.cit.*
774. Arias, 1984, 229-233; *HEp* 3, 246.
775. Parente, 1980, vol. 3, 132; *AE* 1980, 581; Rodríguez Colmenero, 1987, 200, nº 114; García, 1991, 340 nº 172.

alejadas del lugar donde aparecieron otras ofrendas a esta diosa[776]. A la vista de estos datos, se evidencia que *Nauia/Nabia* era la diosa cuyo culto era más intenso y extendido, gozando de una preeminencia casi exclusiva en esta región. En la segunda parte de nuestro estudio analizaremos más profundamente las consecuencias que estos datos tienen a la hora de caracterizar la religión indígena de esta zona.

Pocos y, en algunos casos, dudosos son los testimonios relativos a otras diosas autóctonas en la *Gallaecia* central. En la provincia de Lugo sólo conocemos otro teónimo femenino seguro, *Rea*. La pieza fue descubierta en los trabajos de construcción de un inmueble en el centro de la capital provincial[777]. Es probable que esta diosa tenga relación con *Reus*, también registrado en Lugo. El otro posible teónimo femenino lucense, aparecido en un ara reutilizada que formaba parte del paramento de las murallas de la ciudad, es *Poemana*, aunque lo podemos considerar extremadamente dudoso a causa del desgaste de la inscripción[778].

En la provincia de Orense, además de los citados altares dedicados a *Nauia*, sólo ha aparecido una inscripción donde se alude a una divinidad, probablemente, femenina: *Proinetia* (Folgoso, Xinzo de Limia)[779]. No obstante, también es algo dudoso el carácter teonímico de la mención, puesto que conocemos un epígrafe votivo dedicado a un Lar cuyo segundo apelativo guarda muchas semejanzas con la denominación citada, *Circeiebaecus Proenetiaegus*[780]. Es posible, como ya hemos propuesto anteriormente, que *Proinetia* fuera un apelativo utilizado para aludir a la divinidad que, por tanto, permanecería desconocida.

También de la provincia de Orense procede un altar dedicado a una divinidad plural, *Suleis Nantugaicis* (Condado, Padrenda)[781]. Tranoy, a partir de su comparación con la diosa britana *Sulis* que era intensamente adorada en su santuario termal de Bath (Avon), con las Matres *Suleuiae* y, por otra parte, teniendo en cuenta que el radical *Nantu-* se vincula a las fuentes, estableció que estas diosas serían las protectoras de algunas fuentes y manantiales de la región de Condado[782].

La última posible dedicación a una divinidad femenina aparecida en la región central de *Gallaecia* tiene demasiados elementos dudosos para que pueda ser útil al objetivo de establecer conclusiones teóricas: aunque pudo ser hallada en la región de Chaves, su procedencia exacta es desconocida; por otra parte, las dificultades de lectura impiden asegurar si se trata de una diosa indígena[783]. Algunos autores concluyeron que se trataba de una dedicación a *Munidi*, también conocida en la Beira Baixa, mientras que Rodríguez Colmenero leía *Asurniae*[784]. Ninguna de las dos lecturas es segura, por lo que permanecen las dudas sobre el teónimo[785].

TEÓNIMOS FEMENINOS ROMANOS CON APELATIVOS AUTÓCTONOS.

Lo más resaltable de estos testimonios es la existencia de dos inscripciones referentes a Tutela con apelativos de localidades de la zona. La primera, hallada en la iglesia de S. Vicente de Coucieiro (Paderne, Orense), se dedicó a Tutela *Berisi*[786]. Este epíteto puede hacer referencia a un topónimo que se cita en una inscripción de S. Juan de Godán (Salas, Asturias) cuyo desarrollo es: *Flaus Auledi f(ilius) Cabarcus* (castellum) *Beriso*[787]. La segunda inscripción se descubrió en la iglesia de Santa María da Ribeira (Torre de Pinhão, Sabrosa, Vila-Real) y relaciona, probablemente, a Tutela con otra comunidad local, puesto que se dedica a Tutela *Tiriensi*[788].

Menos fiable es, sin embargo, otra inscripción hallada en 1606 entre las piedras que obstruían una fuente en Alongos (Toen, Orense) que en la actualidad está perdida. Tradicionalmente se adjudicó la dedicación a unas *Nimphis Silonsaclo*[789], aunque es posible que la primera parte del supuesto apelativo pudiera corresponder al nombre de un dedicante llamado *Silo* o el final ser el inicio de otros conocidos *cognomina*: *Clodiana*, *Cloutiana* o *Cloutina*[790]. Ante estas dudas, no podemos asegurar el carácter romano-indígena de la inscripción.

776. Sobre estas dedicaciones a *Ilurbeda*, *uid. supra*.
777. Arias *et al.*, 1979, 34-35 nº 7.
778. *Ibid.*, 33-34 nº 6.
779. Rodríguez Colmenero, 1987, nº 92; *AE* 1987, 562h.
780. Rivas, 1973, 83-87; Rodríguez Colmenero, 1987, 210-211 nº 122.
781. Tranoy,. 1981, 277; Rodríguez Colmenero, 1987, 228-229, nº 134.
782. Tranoy, *ibid.*, *loc.cit.*
783. Rodríguez Colmenero, 1987, 147-148 nº 85; García, 1991, 534 nº 610.
784. Cortez (1957, 103-104) leía *Munide*, seguido por Blázquez (1962, 83) y, con variantes, por Encarnação (1975, 239-240) y Tranoy (1981, 276-277). Rodríguez Colmenero expuso la lectura más disonante con el resto (1987, 147-148, nº 85) reafirmándose en otra obra posterior (1997, 121-122, nº 92).
785. García, 1991, 534, nº 610; *id.*, 1988, 215.
786. Menor, 1979, 305-310.
787. *CIL* II 5739.
788. Guimarães, 1901, 54, nº 31; *EE* 8, 111a.; Cardozo, 1935, 39, nº 38; Blázquez, 1962, 63; Encarnação, 1975, 294-296.
789. *CIL* II 5625; Blázquez, 1962, 189. Posteriormente, Rodríguez Colmenero interpretó la primera parte de la inscripción como *Nimphis Silonis* opinando que se trataba de las Ninfas del río Sil (1987, 103, nº 58).
790. Abascal, 1994, 511-512 y 331.

8

LA *GALLAECIA* ORIENTAL

Al este de la región que estudiamos en el capítulo anterior, comprendiendo las demarcaciones de Asturias, León y Zamora y Bragança, se observa en los datos epigráficos una variación de los teónimos citados, suficientemente importante para que sea estudiada por separado. No vuelven a aparecer en este ámbito dedicaciones al dios *Reue* o a *Nabia*, mientras que *Bandua* sólo se registra en el límite meridional del mismo, en Bragança. Paradójicamente, el dios *Cosus*, que no se testimoniaba en la *Gallaecia* central, vuelve a ser citado en diversos altares de la comarca de El Bierzo.

TEÓNIMOS MASCULINOS CONSTATADOS EN ASTURIAS Y LA PROVINCIA DE LEÓN.

En la ría de Villaviciosa, que era en la antigüedad el ámbito de los *Luggoni*, se halló una inscripción cuyo teónimo no se podía leer en su totalidad, pero cuya interpretación podría ser de gran importancia para el conocimiento del territorio de culto de uno de los más importantes dioses indígenas hispanos. Se trata de la dedicación a [...]*ouio Tabaliaeno* (Grases, Villaviciosa, Asturias). El altar se descubrió en el muro oeste del pórtico de la iglesia parroquial de S. Vicente y la denominación del dios era, según su descubridor, *(I)oui Otabaliaeno*, efectuada por una comunidad indígena, los *Luggoni Arganticaeni*[791]. Se trataba, según este autor, de una ofrenda a un "Júpiter indígena".

Esta solución conllevaba algunos problemas puesto que, como observó Lambrino, las letras conservadas de la primera línea de la inscripción (*oui*), están situadas en la parte derecha del campo epigráfico y, en segundo lugar, el fragmento de letra anterior a la *o* podría no ser una *i*, sino una *l* o una *t*. El nombre de la divinidad podría terminar, por tanto, en *–iouio*, *-louio* o también en *–touio* y corresponder a un teónimo indígena[792]. La solución final de Lambrino es, a partir de unos paralelos procedentes de la Galia Narbonense, [*Dul*]*louio*, cuyo epíteto *Tabaliaeno* se puede vincular al antropónimo *Tabalus* conocido por una inscripción de Oviedo[793].

Callejo calificó posteriormente esta revisión como gratuita, por carecer de paralelos hispanos, aconsejando retirar el supuesto teónimo *Dullouio* de los catálogos[794]. En realidad, tampoco los paralelos de la Galia Narbonense sirven, puesto que se trata de dos denominaciones procedentes de Vaison (Vaucluse)[795], que corresponden a un dios local, y no cabe suponer su culto en el área astur si no es respaldado por un testimonio fiable hallado en esa zona. Este no es el caso, por lo que apoyamos la opinión de Callejo y rechazamos la existencia de un teónimo *Dullouius* en el noroeste hispano.

Por lo tanto, el teónimo sigue sin descubrirse. Hemos de tener en cuenta que no es demasiado raro el sufijo entre las menciones a dioses hispanos, puesto que conocemos el testimonio de *Edouius* y los cuatro altares hallados en Barcina de los Montes dedicados al dios *Vurouius*[796]. Ahora bien, estas son deidades locales y la segunda parece estar vinculada al corredor de La Bureba y, por otra parte, en el caso de la inscripción asturiana nos encontramos ante un teónimo acompañado de su apelativo, lo que no se da en estos ejemplos paralelos.

Desde nuestro punto de vista, el camino más apropiado para averiguar el teónimo puede partir del ape-

791. Manzanares, 1951, 119-121. Blázquez hacía una sutil variación a esta lectura: *(I)ouio Tabaliaeno* (1962, 95).

792. Lambrino, 1963-64, 127-128.
793. *Ibid.*, 130. Es digno de resaltar que éste es el único caso en Hispania donde se cita dicho *cognomen* (Abascal, 1994, 520), en un lugar muy cercano a Grases, donde se halló el exvoto al dios.
794. Callejo, 1982, 329 ss.
795. *CIL* XII 1279 y 1280.
796. *AE* 1976, 291, 292, 293 y 294.

lativo, que conocemos con seguridad: *Tabaliaenus.* Ya hemos visto que puede vincularse a *Tabalus*, antropónimo testimoniado en genitivo en el área asturiana. El tipo de apelativo, como veremos a lo largo de nuestro trabajo, suele tener una clara vinculación con el tipo de dios adorado. Por tanto, si encontramos otro teónimo en el noroeste hispano que cumpla esta particularidad y, además, pueda cuadrar en las letras que son visibles en la dedicación de Grases, tendríamos bastantes posibilidades de haber reconocido el teónimo oculto.

El epíteto de este tipo que guarda más semejanzas con *Tabaliaenus* es *Arquienus*, apelativo que vincula al dios *Lugus* con el *cognomen Arquius*[797]. La doble vinculación *Arquius-Arquienus* y *Tabalus-Tabaliaenus* permite vislumbrar características semejantes entre las divinidades adoradas. Ninguno de los demás teónimos propuestos, Júpiter indígena, *Cosus* o el galo *Dullouius* aparece relacionado con epítetos antroponímicos. Por tanto, cabe preguntarnos ¿Puede ser *Lugus* el dios adorado en la inscripción de Grases?

Para responder a esta cuestión, debemos tener en cuenta, en primer lugar, que la letra fragmentada anterior a la parte conservada del teónimo, -*ouio*, además de una *i* o una *l* podría ser también una *g* o una *c* si observamos estas letras en las restantes líneas de la inscripción. La parte inferior de la *c* de *Arganticaeni* o la de *haec* es muy poco cerrada y se podrían confundir con un trazo vertical, al igual que la mitad inferior derecha de las *g* de *Luggoni*, por lo que podría tratarse de un teónimo *Lucouio* o *Lugouio*. Estas formas son semejantes a las versiones del teónimo existentes en nominativo plural (*Lugoues*) o en dativo plural (*Lugouibus*). Aún en el caso de que dicha letra fragmentada fuera una *i*, también podría interpretarse como *Luciouio*, que tendría un paralelo en una inscripción ofrecida a un *Deo Bemiluciouí*[798], donde aparece representado un joven imberbe con un racimo de uvas en su mano derecha y una manzana en su mano izquierda en cuyo brazo izquierdo descansa un ave. Esta dedicación ha sido adjudicada a *Lugus*[799].

Sin embargo, esta segunda opción supondría que a la izquierda de la supuesta letra *i* deberían caber tres letras, lo que parece más difícil. Por tanto, creemos que *Lugouio* o *Lucouio* son alternativas más plausibles. Ello encaja a la perfección con el tipo de apelativo del dios que, por otra parte, no es nada habitual, pero también con el lugar de procedencia de la inscripción puesto que es el área donde habitaban los *Luggoni* que ofrecieron el altar. También algunos topónimos actuales de la zona, como Lugás, son indicadores probables de que en este lugar se rindió culto a *Lugus*.

797. *Vid. supra.*
798. *CIL* XIII 2885.
799. Tovar, 1982, 594.

Por todas estas razones, aunque persistan las dudas sobre el teónimo, la opción más plausible de todas las que se han ofrecido hasta el momento es, a nuestro juicio, la de *Lugus*: en primer lugar, en la zona se adoró con seguridad a este dios; en segundo lugar, la restitución [*Luc*]*ouio* o [*Lug*]*ouio* es posible y, además, también es coherente con el apelativo antroponímico *Tabaliaeno*. Si esta hipótesis se confirma, plasmaría una mayor continuidad territorial del culto a esta divinidad, de la que existen testimonios en las provincias de Soria, Teruel y Lugo, pero ni uno sólo en la amplia región de la campiña castellana ocupada por las provincias de Burgos, Palencia, Valladolid y León o en toda la Cornisa Cantábrica.

Otra divinidad testimoniada al norte de la Cordillera Cantábrica es *Nimmedus Seddiagus* (Ujo, Mieres, Asturias). El ara apareció en 1919 cuando se realizaban obras en la estación del tren, junto a otra inscripción honorífica[800]. El exvoto lo realizó G. Sulpicius Africanus,y en el otro epígrafe hallado junto a éste se citaba a G. Sulpicius Ursulus, individuo que fue *praefectus Symmachiariorum Asturum* durante una campaña llevada a cabo en Dacia durante el principado de Cómodo, para terminar su carrera como prefecto de la legión III *Augusta* en Africa, donde habría tomado su *cognomen* Africanus. Según Tranoy, a su regreso a la tierra patria habría realizado la ofrenda a *Nimmedus*[801].

Sin embargo, el apelativo podría ser también *Aseddiagus*, puesto que hay un espacio previo a la *s* y existen antropónimos semejantes a este supuesto apelativo, como *Asedius*[802]. Conocemos otras dos inscripciones alusivas a esta divinidad halladas en la "Cueva de la Griega (Pedraza, Segovia) en las que se le denomina *Nemedus Augustus*[803].

La divinidad más intensamente adorada en este territorio es, según los datos epigráficos, *Cosus*. La información disponible al respecto se centra, principalmente, en la comarca leonesa del Bierzo, donde ha aparecido un buen número de ofrendas votivas hechas a este dios. La más desplazada del resto es la que se descubrió en Las Rozas (Villablino, León) sin que conozcamos más detalles del hallazgo y está dedicada a *Cosio Viascanno sacrum*[804].

Un altar muy dañado, al que le falta toda su parte derecha, apareció al hacer unas obras junto a la iglesia de S. Esteban del Toral (Bembibre, León) cuya inscripción interpretó Mangas como *Cos*[*sue*] *S*(?),

800. J.M. Navascués, *AEAA* 30, 1934, 195-196.
801. Tranoy, 1981, 298.
802. Abascal, 1994, 287.
803. Sobre estas inscripciones, *uid. infra.* y Marco 1993, 165-177.
804. Tranoy, 1981, 297; Diego Santos, 1986, 72-73, nº 56. Anteriormente, algunos autores habían solucionado la inscripción en la forma *Cosioui Ascanno* (Diego Santos, 1959, 232-233; Blázquez, 1962, 118; Mañanes, 1982, 108, nº 103) que es menos acorde con el resto de dedicaciones al dios.

seguido del nombre del dedicante[805]. En la parte posterior de la pieza se representó un frontón triangular que parece sostenerse por tres pilastras y que podrían representar la entrada de un templo[806]. En un lateral hay una representación de un árbol estilizado y en el otro unos arcos debajo de los cuales hay otro relieve que representa una concha. Para Mangas, ésta es similar a la de los peregrinos del Camino de Santiago, por lo que podría ser una reutilización posterior a la realización del altar. Habida cuenta de la ausencia de paralelos iconográficos entre los ejemplares votivos hispanos, Mangas cree que no tiene demasiada utilidad analizar dichos símbolos[807].

Otro testimonio de esta divinidad forma parte del ángulo nordeste de la iglesia de S. Pedro Castañero (Bembibre, León) y, como al anterior, le falta toda la parte derecha de la inscripción. Según Mangas, el teónimo está en la primera línea donde se puede leer *Cos*[*sue*][808].

En la iglesia parroquial de El Valle y Tedejo (Bembibre, León) fueron descubiertos otros dos altares dedicados, probablemente, a *Cosus*. El primero se halló en la esquina de la pared que sirve de apoyo a la escalera del campanario, parcialmente superpuesta a la otra inscripción a la que nos referiremos a continuación. La lectura es algo dudosa por el desgaste de las letras: *Co*[*ssue*] / *U*[*d*]*una*[*eo*] / *Itilien*[*u*]*e*[809] y sólo la podemos considerar posible, aunque no se puede observar en la foto, por las letras que Mangas afirma ver y por el hecho de que en esta zona sólo han aparecido hasta el momento testimonios de *Cosus*[810]. Lo mismo podemos decir de la segunda inscripción hallada en el lugar, debajo de la anterior. Sólo es visible la mitad izquierda del campo epigráfico, ya que la otra mitad está debajo de la otra inscripción y del resto de los sillares de los muros. Según Mangas, la lectura es *C*[*o*]*s*[*sue*] / *Tue*[*ran*] / *ae(o) Pa*[*ra*]*meio*[811]. Lo único que nos atrevemos a admitir es que se trata de dos ofrendas a *Cosus*, pero no nos parecen probables los apelativos, puesto que los testimonios aparecen en el mismo lugar y cabe pensar que se trata de un mismo dios que debería ser aludido con una misma epíclesis, tanto más cuando parece que los epítetos de *Cosus* suelen aludir al nombre de la comunidad local donde radicaba su culto.

Otros testimonios de *Cosus* hallados en la misma comarca son más fiables. En un cobertizo de Noceda del Bierzo (León) apareció un altar dedicado, según García y Bellido, a *Cossue Nidoiedio*[812]. Las únicas dudas que se han planteado sobre esta mención han afectado al apelativo, que Tranoy leía *Nedoledio*[813] y Diego Santos *Nedoiedio*[814]. En Arlanza del Bierzo apareció otra dedicación a este dios a consecuencia de hundirse la sacristía de la iglesia, donde ésta se hallaba; el dios se cita como *Deo Domino Cossue Segidiaeco*[815]. Aunque están bien testimoniados los *cognomina* con raíz *seg*- y, en particular, el *cognomen Segius*[816], es más probable que el apelativo derive de un topónimo, puesto que son numerosos los que tienen esa raíz (*Segia*, *Segeda*, *Segontia*, Segovia, *Segisamo*, etc.)[817].

De la comarca de El Bierzo proceden dos epígrafes que, aunque no consta en la inscripción alusión alguna a *Cosus*, han sido adjudicados a esta divinidad. El primero procede de Santibáñez (Bembibre, León) y estaba en el pórtico de la iglesia parroquial. El dios es *Udunnaeo* que, aunque con reservas, Mangas lo considera un apelativo de *Cosus*[818]. Su principal argumento es la restitución de la lectura de la pieza, ya citada, de El Valle y Tedejo; pero esta interpretación también era algo arriesgada, por lo que el principal apoyo de esta identificación es el lugar de su hallazgo, en el entorno de donde aparecieron el resto de las dedicaciones a *Cosus*.

El segundo epígrafe se descubrió en el castro de "el Cocotín", en S. Esteban del Toral y en él sólo se puede leer *Nida / nlua*, puesto que falta toda la parte inferior del árula. Los argumentos de Mangas y Vidal para vincular este testimonio a *Cosus* es que cerca de este lugar se halló la dedicación a *Cossue Nidoiedio* o *Nedoiedio*, cuyo epíteto guarda ciertas semejanzas con *Nidanlua*. Más importante es, a nuestro juicio, que en S. Esteban del Toral se había halla-

805. Mangas, 1981, 259-261. Mañanes había interpretado antes la mención al dios como *Cos(so) / S...* (1979-80, 191-193, nº 1), pero nos parece más probable la solución de Mangas, que consideró sin ambigüedades la parte final del teónimo como desaparecida por la fragmentación de la pieza.
806. Mañanes, 1979-80, 191-193, nº 1.
807. Mangas, 1981, 259.
808. Mangas, 1981, 267-268. Para los editores de *L'Anée Epigraphique* las restituciones son sólo hipotéticas (*AE* 1983, 595), pero lo que parece seguro es que el teónimo, en cualquiera de sus formas, es *Cosus*.
809. Mangas, 1981, 264-265.
810. En *AE* 1983, 594 se califica de lectura muy hipotética.
811. Mangas, 1981, 263-264. En *AE* 1983, 593 se da como improbable a juzgar por la documentación aportada por el autor que la publica.
812. García y Bellido, 1966, 138, nº 11. La lectura del epíteto *Nidoiedio* ha sido seguida por la mayoría de los autores posteriores (Corominas, 1974, 367-369; Mañanes, 1981, 167-168; *id.*, 1982, 109-110, nº 104).
813. Tranoy, 1981, 297.
814. Diego Santos, 1986, 72, nº 57.
815. García y Bellido, 1966, 138-139, nº 12.
816. Abascal, 1994, 50-502. Sobre ejemplos galos, *uid.* Evans, 1967, 255-256.
817. García y Bellido, 1966, 139. Sobre las fuentes relativas a cada uno de los topónimos, *uid.* Tovar, 1989, 346-348, 365 y 412 ss. (*Segisamo*, C-349; *Segontia Lanca*, C-350; Segovia, C-351; *Segontia*, C-400; *Segia*, C-522; *Segeda*, C-523; *Segontia*, C-524).
818. Mangas, 1981, 257-258. Para Mañanes, el nombre es *Uduniaeco* y no lo relaciona con *Cosus* (1979-80, 193-194, nº 2). Sin embargo, nos parece más plausible a la vista de las fotografías la lectura *Udunnaeco*.

do otra inscripción referente a *Cosus* donde no consta apelativo alguno, por lo que quizá ambas están dedicadas a la misma divinidad, citando a ésta con el teónimo o sólo con el epíteto que sería posiblemente *Nidanlua*[*eco*]. No obstante, no se puede asegurar la relación del árula de *Nidanlua* con *Cosus* hasta que otros datos lo confirmen. Por otra parte, en los laterales de la pieza se representaron dos bajorrelieves: un toro en el derecho y un creciente lunar en el izquierdo.

La última dedicación fiable a *Cosus* en esta región ha aparecido recientemente empotrada en una casa de S. Pedro de Trones (Puente de Domingo Flórez, León) y se dedica a *Conso S*[...]*ensi*. La forma *Conso* aparece por primera vez en Hispania y el epíteto, de carácter toponímico, podría ser *Sariurensi*, *Sapiurensi* o *Supirensi*[819].

En resumen, en todo el territorio de El Bierzo sólo aparece un dios supra-local testimoniado con inscripciones; el resto de dioses locales no aparecen en el seno de este territorio donde *Cosus* goza de una predilección casi exclusiva si consideramos los altares de *Udunnaeo* y *Nidalua*[..], como ofrendas a ese dios. Estas aras aparecieron, en la mayoría de los casos, reutilizadas en iglesias parroquiales de localidades muy pequeñas. Según los datos disponibles hasta el momento, no se dan epítetos diferentes en un mismo enclave ni, a la inversa, aparece un mismo apelativo citado en dos localidades diferentes. Ello puede significar que dichos apelativos vinculan al dios a una localidad concreta, como *S*[...]*ensi* y *Segidiaeco* parecen confirmar.

Del oeste de la comarca de El Bierzo procede un altar dedicado a un *Deo Bodo* (Villapalos, León). Hallada en el atrio de la iglesia de la localidad, en la confluencia del Cúa y el Sil[820]. El nombre del dios también está testimoniado como antropónimo, *Boddus*, *Bodus* o *Bod(a)e* y sus derivados *Bodius, Bodecius* o *Boderus*[821]. Es posible que *Bodus* sea un teónimo del que derivan dichos nombres personales, así como el topónimo actual Bodes (Arriondas, Oviedo) y el gentilicio *Boddegum* en un fenómeno similar al de *Lugus*, del que también derivan antropónimos, topónimos y etnónimos. Se ha pensado también que el radical está formado sobre **bodi* (victoria), forma reducida del indoeuropeo **bhoudhi* con el mismo contenido semántico, lo que ha llevado a la conclusión a algunos investigadores de que *Bodus* es un dios de carácter guerrero[822].

Algunos antropónimos galos derivados de *Bodus* parecen indicar el carácter teónimico de la mención, pues presentan estructuras semejantes a las que ofrecen otros antropónimos derivados de teónimos galos. Se trata de los nombres personales galos *Bodocenus*, *Boduocenus*, *Bodogenes* y *Boduognatus* con el significado de "nacido de *Bodo*" o "descendiente de *Bodo*"[823]. Conocemos paralelos exactos de *Camulus* (*Camulogenus* y *Camulognata*), de *Esus* (*Esugenus*) y de *Lugus* (*Lugenicus*)[824].

En la región más oriental de la provincia leonesa, en el área de Astorga, existen dos testimonios de una divinidad llamada *Vacus*, que debió ser importante si tenemos en cuenta que una de las dedicaciones fue realizada, de forma oficial, por la comunidad de *Asturica Augusta*, con la mediación de sus magistrados. La primera inscripción de este dios apareció en Astorga y la mención es *De(o) Vaco Caburio*[825]. El epíteto deriva de *Caburus*, bien representado en la epigrafía hispana como antropónimo[826], aunque también aparecen gentilicios que se pueden relacionar con *Caburius*: *Caburateiq(um)*, *Caburiq(um)* y *Caburoniq(um)*[827].

La segunda dedicación a este dios fue descubierta en la localidad de La Milla del Río (León) dividida en placas horizontales que, juntas, componían la inscripción[828]. Sin división de líneas, constaba: *Deo Vago Donnaego sacrum res p(ublica) Ast(urica) Aug(usta) per mag(istros) G.Pacatum et Fl. Proculum ex donis*. En el lateral de esta inscripción, en disposición vertical, terminaba la misma: *curante Iulio Nepote*[829].

Diversos autores han vinculado desde un punto de vista funcional la inscripción con los pavimentos de mosaico de La Milla del Río. Sin embargo, en un

819. García Martínez, 1998, 327-328.
820. *CIL* II 5670; Fita, 1875, 631-632.
821. Abascal, 1994, 301-302. Entre los nombres galos también están representados *Bodo*, *Bodus*, *Bouda* o *Boudia* (Evans, 1967, 157).
822. Evans, 1967, 59; Fernández Aller, 1978, 40-41, nº 16; Tranoy, 1981, 297.
823. Evans, 1967, 59-60 y 151.
824. *Ibid.*, 60-61, 200, 203 ss.
825. Untermann, 1985, 350 ss. Los primeros autores que estudiaron la pieza no consideraron la posibilidad de que se tratara de un teónimo acompañado de su epíteto, interpretando *Deo Vacocaburio* (Gómez Moreno, 1979, 37, nº 5666; Blázquez, 1962, 113), seguidos por otros autores posteriores (Fernández Aller, 1978, 36-37, nº 13; Rabanal, 1982, 52, nº 11); Untermann opinó en un primer trabajo que la separación de palabras más natural venía dada por la coincidencia de las terminaciones en *–o*, es decir, *Deuaco Caburio* (1965, 13, nota 25), hasta que posteriormente adoptó la posición que hoy es la más aceptada, compuesta de la categoría *Deus* acompañada de teónimo y epíteto. Esta tesis es seguida por Diego Santos (1986, 33-34, nº 15).
826. Untermann, 1965, 13 ss.; conocemos en Hispania más de una decena de testimonios, masculinos y femeninos, de este nombre (Abascal, 1994, 306). En cuanto a los paralelos galos, *uid*. Evans, 1966, 318-319.
827. Albertos, 1975, 16-17, nº 157, 158 y 159; Diego Santos, 1986, 33-34, nº 15.
828. *CIL* II 2636.
829. Diego Santos, 1986, 79-80, nº 63. Sin embargo, en un croquis de la pieza realizado por Fita aparecía otra inscripción vertical también en el otro lateral (Abascal, 1999, 83, fig. 21).

plano de los hallazgos realizado en 1864 por el párroco del pueblo, D. Javier García, que participó en las excavaciones junto a Fita, muestra que las placas de la inscripción se hallaban reutilizadas en el pavimento[830]. Por otra parte, las estructuras halladas parecen corresponder a todo el conjunto de una villa rústica[831], por lo que no podemos obtener información de gran utilidad a partir del contexto arqueológico.

Un dato de gran importancia es, sin duda, que la dedicación es hecha por la comunidad de *Asturica Augusta* y efectuada por medio de sus magistrados, lo que podría iluminarnos sobre el carácter de la divinidad beneficiaria. En la segunda parte de nuestro trabajo profundizaremos sobre este aspecto.

En cuanto al apelativo *Donnaegus*, hemos de tener en cuenta que, aunque no existen testimonios epigráficos hispanos donde, hasta el momento, haya aparecido un antropónimo del que pueda derivar el apelativo, en la Galia si hay algunos registrados: en femenino *Donna*, *Donnia* y, en masculino, *Donnus*, del que constan ocho inscripciones[832]. La relación de este epíteto con los citados antropónimos no parece ser casual si tenemos en cuenta que el mismo fenómeno observamos respecto a *Caburius*, también relacionado con el *cognomen Caburus*/*Cabura*.

Teónimos representados en el área de Bragança y Zamora.

En el territorio sur-oriental de *Gallaecia*, ocupado en la actualidad, de modo aproximado, por el distrito portugués de Bragança y la provincia española de Zamora se observa un cambio respecto a la parte norte, hasta el punto de que parece tener una personalidad propia desde este punto de vista. En esta área desaparecen por completo los testimonios del dios *Cosus*, tan frecuentes en el occidente de León y, por otra parte, aparecen testimonios de *Bandua*. La presencia de este dios asemeja, en principio, los datos de esta región a los de la *Gallaecia* central; sin embargo, en Bragança no han aparecido dedicaciones a otros dioses testimoniados en esa zona, como *Reue* o *Nabia* y, por el contrario, se conocen tres epígrafes referentes a otro dios que no consta en epígrafes procedentes de Orense o Vila-Real: *Aernus*. Por tanto, el área de Bragança comparte algunas características desde el punto de vista teonímico con toda la región central lusitano-galaica pero, a su vez, se observan algunas diferencias que indican que es un territorio de transición donde los elementos más patentes de la teonimia lusitano-galaica comienzan a desaparecer.

830. Abascal, 1999, 199.
831. *Ibid. loc.cit.*
832. Evans, 1967, 195; Whatmough, 1970, 211, 260, 376, 413, 643, 814 y 1122.

Del dios *Aernus* conocemos en la actualidad tres inscripciones, todas ellas procedentes de la región nor-oriental de Portugal. La primera se halló en Castro de Avellas, Bragança[833], dedicada al *Deo Aerno* y fue realizado por el *Ordo Zoelarum* lo que, en principio, es un argumento para considerar a *Aernus* como una divinidad importante del panteón de los *Zoelae*. Según Sarmento, el castro donde *Aernus* era adorado no se corresponde con la actual localidad de Castro de Avellas que está en una planicie, sino que estaría situado en una elevación al oeste de dicho municipio, en las llamadas tierras de S. Sebastián, donde han aparecido numerosos restos antiguos[834]. Para Sarmento, el dios habría sido el protector de esa población, donde quizá había existido un templo en el lugar donde después fue levantada la capilla de S. Sebastián, en un otero[835].

El segundo altar fue hallado en el muro del antiguo monasterio de Castro de Avellas y en él se cita al dios del mismo modo que en el primer testimonio: *Deo Aerno*[836]. El último testimonio de esta divinidad fue descubierto en la localidad de Malta (Macedo de Cavaleiros, Bragança), en la puerta de la capilla del Señor de Malta[837]. El dios se cita como *Deo Erno* sin apelativos, como en las otras dos piezas.

Aunque no poseemos ningún dato determinante que nos permita caracterizar el tipo de divinidad que es *Aernus*, hemos de resaltar algunos datos que pueden tener importancia para este fin. En primer lugar, el hecho de que sea el *ordo* de la ciudad el que efectúa la dedicación; en segundo lugar, las tres menciones del teónimo aparecen sin apelativo sin que, por tanto, se lleve a cabo una reducción tópica de la deidad; en tercer lugar, hemos de citar unas palabras de Alves sobre el carácter que la población del entorno de Malta, donde se halló la tercera inscripción, que adjudicaba al Cristo de su iglesia parroquial: "*A imagem de Christo que se venera nesta igreja de Malta é de muita devoçao entre os fieis, que a ella acorrem de muitas leguas de distancia, invocando-a debaixo do titulo de Senhor de Malta; principalmente nas grandes estiagens e chuvas. Herdar-lhe-ia os attributos?*"[838]. Finalmente, en el frontón de una de las dos piezas de Castro de Avellas se representó en relieve tres árboles que parecen ser coníferas, sin que podamos discernir si se trata de elementos decorativos o si esconden una simbología religiosa. Por el momento, sólo hacemos constar estos elementos que pueden constituir indicios sobre el significado del dios.

833. *CIL* II 5651 y 2606; *id.*, 1871, 88-89.
834. Sarmento, 1933, 298. En el mismo sentido, Encarnação, 1975, 214-215.
835. *Ibid.*, 299. Sobre la función tutelar del dios sobre la comunidad, Tranoy (1981, 296) y Le Roux (1992, 175-180).
836. *CIL* II 2607; *id.*, 1871, 89; Cardozo, 1935, 21, nº 16.
837. Alves, 1908, 184-186.
838. *Ibid.*, 185.

Las dedicaciones seguras a *Bandua* en esta zona son dos. La primera de ellas fue descubierta en la puerta de la ermita de Nª Sª da Hedra, en “Cova da Lua” (Espinhosela, Bragança). Se halló, por tanto, cerca de Castro de Avellas, lugar de donde proceden dos de los altares dedicados a *Aernus*[839]. Aunque en la actualidad está perdida, la incluimos entre los testimonios del dios por la coherencia y la aparente claridad y simpleza de las lecturas ofrecidas. El teónimo se cita como *Bandue* sin apelativos, seguido sólo por el nombre del dedicante y la fórmula votiva. Este hecho es poco usual en los testimonios de este dios, que suele ser citado con apelativos, por lo que García cuestiona si no pudo haber existido un epíteto no detectado por el autor que vio la pieza[840]. Es posible que también se hubiera dedicado a este dios otro altar hallado junto al anterior en el que, probablemente, no aparece teónimo[841].

La segunda dedicación a *Bandua* se halló incrustada en el muro de soporte de la capilla de la “Senhora da Ribeira”, ubicada en la “Quinta da Ribeira” (Seixo de Anciães, Carraceda de Anciães, Bragança) y se dedicó a *Bandu Vordeaeco Sacrum*, es decir, con un apelativo frecuente en las dedicaciones al dios halladas en la Beira Baixa[842].

Un epígrafe recientemente aparecido en Vico de Sanabria (Galende, Zamora) ha sacado a la luz un teónimo, con su epíteto, hasta el momento desconocido: *Madarssu Blacau*. El ara se descubrió en la ermita de Nª Sª de Gracia, haciendo la función de pila de agua bendita[843]. La primera letra del apelativo pudo ser una *o* actualmente desaparecida, lo que daría como resultado el epíteto [*O*]*blacau*, aunque esta opción no es segura[844].

EPÍTETOS DESPROVISTOS DE TEÓNIMO.

- *Barciaeco* (Naraval, Tineo, Asturias). Aparece en una pieza en forma de estela con la parte superior curvada y cóncava con los lados en convergencia hacia la parte inferior, la cual está sin desbastar. Por ello, Tranoy opinaba que el monumento estaba destinado a ser fijado en la tierra[845]. Apareció en un campo de labor en 1932 o 1933, en el paraje denominado “Fidalgo” situado en la ladera de la sierra de Valbón, en la margen derecha del río Naraval[846].

Las líneas de la inscripción se distribuyen en tres pequeñas cartelas con el siguiente texto: *L(ucius) Ser(uius) Secun(dus) / Euedutoniu / Barciaeco / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*[847]. La existencia de las dos denominaciones posteriores al nombre del dedicante han hecho surgir opiniones contradictorias sobre el nombre de la divinidad. Para Diego Santos, dicho nombre es *Eua-Dutonius* con dativo en *–u*, lo que intenta fundamentar en la existencia de algunos paralelos en el noroeste, como *Lucoubu* o el epíteto *Berralogecu*. *Barciaeco* sería, para él, el epíteto del dios[848]. Según Blázquez, la denominación de la divinidad es *Barciaeco*, adjetivo derivado del sustantivo *Barcia* con el significado de “el dios de *Barcia*”[849]. Albertos apoya esta última posibilidad, estableciendo que *Euedutoniu(m)* es la gentilidad del dedicante, lo que se puede apoyar en el hecho de que *Barciaeco*, como denominación del dios, está agrupado en la tercera cartela junto a la fórmula votiva[850].

- *Deis Equeunu*(..). El altar donde aparece esta mención se halló en el interior de la ermita de San Lorenzo (La Vid, Pola de Gordón, León), junto al llamado “túmulo” del santo[851]. La mención a la divinidad está contenida en las dos primeras líneas: *Deis Equeunu*. En opinión de Marco, estaríamos ante un nombre en dativo de plural hispano-céltico en *–ubo(s)*, en sintonía con algunos ejemplos, ya citados, relativos a las *Matres* o a *Lugus*[852]. No podemos saber con seguridad, por el momento, si el epíteto deriva de un antropónimo (no conocemos paralelos exactos), etnónimo o si alude a alguna característica concreta de la divinidad adorada[853].

- *Mentouiaco*. Se trata de una denominación con el sufijo característico de los epítetos de teónimo en Hispania. Lo curioso de ésta es que aparece citada en dos inscripciones halladas a una cierta distancia entre sí. La primera apareció en el Monte de Santiago, cerca de Villalcampo (Zamora) y en ella se cita al dios únicamente con la mención *Mentouiaco* seguida del nombre del dedicante[854]. La segunda pieza procede de Zamora y, según Fernández Duro, fue descubierta en 1404 “*debajo de tierra, al pie de la cerca vieja que iba de Trascastillo a Balborraz, cuando se deshicieron las antiguas del consistorio*”. En cualquier caso,

839. *CIL* II 2498; Alves, 1933, 52-54..
840. García, 1991, 293, nº 34.
841. *HEp.* 5, 985. Durante décadas se atribuyó esta dedicación a un supuesto dios *Vibono* (Alves, 1933, 50-52, nº 16); sin embargo, este nombre aparece en genitivo, por lo que es probable que se trate de la filiciación del dedicante (García, 1991, 537-538, nº 616).
842. Lemos y Encarnação, 1992, nº 179.
843. Bragado y García Martínez, 1997, 22-23.
844. *Ibid.*, 23-24.
845. Tranoy, 1981, 297.
846. Diego, 1985, 52-54, nº 10.
847. Diego, 1985, nº 10; la inscripción está duplicada en Vives (1971) con los números 765 y 852.
848. *Ibid.*, *loc.cit.* Seguido por Piernavieja (1988, 374).
849. Blázquez, 1962, 75.
850. Albertos, 1975, 54-55. En el mismo sentido, Tranoy (1981, 297).
851. Gutiérrez, 1984, 117-120; *HEp.* 1, 412.
852. Marco, 1999, 483.
853. Marco ofrece las distintas posibilidades, sin llegar a una conclusión terminante (*ibid.*, 485-488).
854. Blázquez, 1962, 107; Bragado, 1990, 114-115, nº 2.

está encastrada en el muro exterior del Ayuntamiento viejo, que data del año 1504[855].

La lectura es [*D*]*eo Men*[*to*] / *uiaco*, confirmada por el testimonio anterior[856]. El significado de este nombre deriva, según Blázquez, de *mens* (inteligencia) y *uia* (camino), por lo que se trata de un dios protector de los caminos y de los viajes[857]. Más adecuado es, como el propio Blázquez había apuntado, relacionar *Mentouiacus* con la gentilidad *Mentouieq(um)*, conocida por un testimonio de Avila[858] o *M*[*e*]*netouiequm*, citada en una lápida de Candeleda (Avila)[859]. Lo que parece claro es que se trata de una misma divinidad adorada en esta pequeña región zamorana puesto que, aunque sea un epíteto, no conocemos ningún caso en Hispania en que un mismo apelativo acompañe a dos dioses diferentes. El nombre de la divinidad es, sin embargo, desconocido.

DENOMINACIONES DE LECTURA O INTERPRETACIÓN DUDOSA.

- *Laesu*? (Ousilhão, Vinhais, Bragança). Hallada en “La Torre”, lugar sobre el que Alves hacía unas sugerentes alusiones: “*Diz o povo que no sítio da Torre, onde apareceu a lápide, havía uma capela, à qual os mouros do Castro, lugar do mesmo termo de Ousilhão, vinham à Missa*”[860]. Según este autor, en la pieza se leía *Elanicus Ta / urinus Lae / su uo(tum) l(ibens) sol(uit)*, por lo que se debía considerar *Laesu* como el nombre del dios[861]. Encarnação también se inclinaba por esta solución, aún teniendo en cuenta la posiblidad de que se tratara del *cognomen* del dedicante[862]. También Tranoy era de esta opinión[863], aunque García afirmó posteriormente que había cambiado de posición, pasando a considerarlo el nombre del padre del dedicante y que, por tanto, se había omitido la mención al dios[864].

Siendo posibles las dos alternativas, hemos de tener en cuenta que no existe un solo testimonio del nombre *Laesus* en Hispania. Aunque sí están registrados *Elaesus* y *Blaesus*[865], habría que explicar la carencia de la primera letra del nombre y, si es el nombre del padre, la inexistente terminación del genitivo. Por el contrario, la posibilidad de que estemos ante un nombre o epíteto de un dios con dativo terminado en *–u* aumentan si tenemos en cuenta la aparición reciente en Vico de Sanabria (Zamora), relativamente cerca de Ousilhão, del altar dedicado a *Madarssu Blacau*. En cualquier caso no es posible, con los datos disponibles, una solución definitiva sobre el carácter del nombre *Laesu*.

Problemas semejantes surgen a la hora de tipificar la inscripción procedente de Felgar (Moncorvo, Bragança) que Brandão interpretaba como un exvoto ofrecido al dios *Densus*[866]. Es posible su carácter votivo a partir de la fórmula *libens*, que aparece completa, pero no aparecen las fórmulas habituales, *uotum soluit merito*, sino que en su lugar consta *dicauit*. La semejanza del supuesto teónimo al adjetivo *densus*, que también se registra como *cognomen*, deja en la duda cualquier conclusión sobre el carácter de la pieza[867].

La tercera denominación sobre la que existen problemas interpretativos en esta zona aparece en una inscripción de S. Miguel de Laciana (Villablino, León). Los primeros editores la transcribieron *Augo Propeddi Craro uotum s(oluit) l(ibens) m(erito)*. Bouza pensó que se trataba de un teónimo no indígena, *Augus Propeddis* y el dedicante era *Craro*[868]; apoyándose en la misma lectura, otros autores preferían considerar a *Augo*, hijo de *Propeddius* como dedicante al dios *Craro*[869]. Posteriormente, Diego Santos ofreció una lectura distinta de la inscripción, cuya primera parte debía ser: *Augo Propeddi Cr(escens) Aro* pero, en la línea de Bouza, estableció que el dedicante es *Crescens Aro*, que hizo la ofrenda a *Augo Propeddi*[870]. En definitiva, todo son dudas en cuanto a esta inscripción, puesto que existen paralelos equívocos que apoyan las distintas teorías.

DENOMINACIONES POCO FIABLES O DESAPARECIDAS.

- *Caraedudi* (Celada, Astorga, León)[871]. Fue publicada por Fernández Guerra, quien afirmó que había sido hallada en Astorga en el año 1600, aunque Quintana afirma que se descubrió en 1797 sacando piedra en el lugar de “Cuevas”, junto al pueblo de Celada[872]. La lectura ofrecida es coherente en todos sus extremos, por lo que cabe considerar *Caraedudi* como una mención plausible. Sin embargo, el hecho de que la pieza

855. Bragado, 1990, 196, nº 78.
856. *Ibid.*, *loc.cit.*
857. Blázquez, 1962, 107.
858. Albertos, 1975, 17, nº 166.
859. González Rodríguez, 1986, 72, nº 148, donde corrige una lectura de Albertos (1975, 17, nº 167).
860. Alves, 1933, 63, nº 27.
861. *Ibid. loc.cit.*
862. Encarnação, 1975, 209-210.
863. Tranoy, 1981, 275.
864. Garcñia, 1991, 536-537, nº 614.
865. Abascal, 1994, 301 y 349.
866. Brandão, 1961, 26-28.
867. García, 1991, 307-308, nº 59. Sobre el nombre de persona *Densus*, *uid*. Abascal, 1994, 343.
868. Bouza, 1952, 25-27.
869. Tranoy, 1981, 297; Mañanes, 1982, 111, nº 106.
870. Diego Santos, 1986, 68-69, nº 62.
871. *CIL* II 5663.
872. Diego Santos, 1986, 70-71, nº 54; Blázquez apuesta por la primera información (1962, 76), mientras que Mañanes tiene en cuenta sólo la segunda (1982, 107, nº 101).

fuera vista por un único autor y esté en la actualidad perdida hace aconsejable incluirla entre las inscripciones de lectura dudosa.

- *Parameco*? ("El Collado, Riosa, Asturias)[873]. El tipo de soporte, un sillar de piedra, la ausencia de fórmulas votivas de cualquier tipo y las diversas posibilidades de interpretación del supuesto nombre *Parameco* debilitan en buena medida las conclusiones sobre el carácter votivo de la inscripción.

- [*Doui*]*tero*? (Castro de Moias, Coaña, Asturias). La inscripción está realizada en un soporte de dudosa tipificación, que puede no ser votivo y cuya lectura es [....]*Terolusmassn / ius Veri*[...]. Canto y Fernández Ochoa efectuaron la siguiente interpretación: [*Doui*]*tero l(ibens) u(otum) s(oluit) m(erito) Ass(i)n / ius Veri*[*nus?*][874]. Estas autoras consideran que *Douiterus* es un teónimo y para llegar a esta conclusión tenían en cuenta un paralelo procedente de Fresnadillo (Zamora), donde aparece el nombre *Douitero* considerándolo, también, un teónimo y cuestionando su descarte como teónimo por Albertos[875]. Sin embargo, Albertos lo consideró un antropónimo en dativo con buen fundamento, puesto que este nombre está bastante testimoniado, precisamente, en Zamora y Salamanca y, además, estaba seguido de su filiación en genitivo: *Ulbogeni*[876]. De este modo, no existe tal teónimo *Douiterus* en Fresnadillo y, por tanto, no hay paralelo alguno que justifique la restitución de la inscripción del Castro de Moias hecha por Canto y Fernández Ochoa. Si, además, consideramos que la pieza es dudosamente votiva[877], existen razones para desechar este testimonio, por el momento, como parte de un teónimo.

Dedicaciones a divinidades masculinas romanas con epítetos autóctonos en la Gallaecia oriental.

Según Morales, a quien le transmitió la noticia don Diego de Mendoza, junto a una calzada por donde se entraba desde León a Asturias, donde está el puerto de Candanedo que en la antigüedad se llamaba Candamio, apareció una inscripción que citaba a *Ioui Candamio*[878]. El apelativo vincula, por tanto, a este Júpiter autóctono con una elevación montañosa.

También Marte indígena está representado en la parte oriental de *Gallaecia* con dos inscripciones: la primera se realizó mediante letras de oro incrustadas en una pequeña placa ovalada de plata hallada entre los restos de una villa romana de Quintana del Marco (León) en la que se puede leer *Marti Tileno*[879]. En otra inscripción descubierta cerca del arroyo llamado de Santigoso, en las inmediaciones de la iglesia de S. Martinho de Viloria (O Barco de Valdeorras, Orense) apareció en 1970 una ara donde se cita el mismo nombre, *Tilleno*, esta vez sin vincularlo al dios romano[880]. Lo más destacable de estas menciones es que determinan la relación de este dios con el monte Teleno, el más elevado de la provincia de León (2.185 m), y con la sierra del mismo nombre, situados aproximadamente en el centro de los lugares donde aparecieron las inscripciones citadas[881]. Es algo paradójico, ya que son los únicos datos de todo el occidente europeo que vinculan a Marte con grandes montañas.

Otra inscripción que podemos tipificar como romano-indígena es la descubierta en Boñar (León), realizada en una roca situada sobre a un manantial de aguas termales curativas[882]. En dicho manantial nace el río *Borma*, citado con ese nombre en un documento del año 1080 y llamado en la actualidad Porma. Por tanto, el hidrónimo contiene la raíz *Borm–*, presente en teónimos relacionados con aguas medicinales como el galo *Bormanus* o el hispano *Bormanicus*[883]. La inscripción fue copiada en el siglo XVI por Gaspar de Castro, antes de que una parte de la misma desapareciera al cortar la roca. Además, en la actualidad una construcción impide, en buena medida, su visión[884]. Gaspar de Castro leyó *Fonti Saginees Genio* lo que, según Gómez Moreno, debía interpretarse *Fontis Agineesis Genio*[885]. Para Diego Santos, la primera letra del apelativo (*s*), está muy separada de *Fonti*, por lo que sería una solución más adecuada *Fonti Saginiesigeno* que, por otra parte, está más de acuerdo con la lectura que en su día había hecho Morales[886]. En cualquier caso, lo que parece claro es que la divinidad mencionada está relacionada con la fuente, probablemente de carácter salutífero.

Divinidades indígenas femeninas.

Como en las restantes regiones hispanas, también en el área oriental de *Gallaecia* los testimonios epigráficos referentes a divinidades femeninas son

873. Diego Santos, 1985, 58-59, nº 11-a.
874. Canto y Fernández Ochoa, 1985, 483-486.
875. *ILER* 803.
876. Albertos, 1966, 109 y 253; Abascal, 1994, 348.
877. *AE* 1985, 578.
878. Argote, I, 1732, libro I, cap. VII, 89-90, nº 147; *CIL* II 2695; Blázquez, 1962, 87.
879. Bouza, 1970, 268; Blázquez, 1962, 126; Diego Santos, 1986, 67-68, nº 51.
880. Bouza, *ibid.*, 267; Albertos, 1974, 151-152; Rodríguez Colmenero, 1987, 198-199, nº 113.
881. Bouza, *ibid.*, 269.
882. *CIL* II 5726.
883. Blázquez, 1962, 168.
884. Gómez Moreno, 1979, 76-77.
885. *Ibid.*, 77; seguido por Blázquez (1962, 168).
886. Diego Santos, 1986, 76-77, nº 60, donde incluye la lectura de Morales: *Fontisaginiffigeno*.

menos numerosos que los dedicados a dioses. Hasta el momento, sólo conocemos tres dedicaciones plenamente fiables hechas a diosas de las que, por otra parte, no podemos asegurar su caracterización como teónimos. El primero ha aparecido recientemente en el muro de una casa de S. Esteban del Toral (Bembibre, León) y se dedicó, según Mangas y Olano, a una *Deae Cenduediae sacrum* por la colectividad residente en un *castellum*[887]. Hemos de tener en cuenta que en esa localidad apareció una ara dedicada, probablemente, a *Cosus* sin epítetos y otra que contiene, al parecer, el epíteto *Nidanlua*[...]; por tanto, si *Cenduedia* es un epíteto, estaríamos ante el segundo apelativo conocido en S. Esteban del Toral, lo que podría indicar que ambos son de distinto carácter. Hemos de recordar, respecto a los *castellani* dedicantes de la inscripción, el paralelo procedente de Galicia en que el *castellum Sesm(...)* efectúa un dedicación a *Nabia*[888].

Un carácter semejante muestra la segunda dedicación, procedente de Cacabelos del Bierzo (León), en la que se menciona a la diosa como *Deae Degant*[...]. La ofrenda es realizada por una mujer llamada *Flauia*, según Gómez Moreno, *in hono*[*rem*] *Argael*[*orum*][889]. Para Tranoy, al igual que *Nauia Sesmaca* protegía a una comunidad, *Degantia* sería la diosa tutelar de los *Argaeli*[890]. Aunque la denominación puede aludir a un topónimo, como en el caso de *Uxama Argaela*, Diego Santos cree que la comunidad mencionada son unos *Argaeli* astures[891]. Sin embargo, el hecho de que la dedicación sea realizada por una comunidad no asegura el tipo de relación entre la misma y la diosa invocada; lo único que podemos constatar es el hecho de su vinculación. Además, dado que en esta localidad apareció también la dedicación a Tutela *Bolgensis*, surgen dudas sobre el nombre de la localidad en época romana y, en consecuencia, sobre el tipo de comunidad que eran los *Argaeli*.

La tercera inscripción se halló en 1883 en el campo de la Ría, en Ponferrada (León) y la diosa se cita como *Mandicae*[892]. El sufijo *–ica* puede indicar un carácter adjetival, aunque nada más podemos asegurar.

También es bastante fiable la lectura de otra inscripción aparecida en las escombreras de la ciudad de Astorga (León), de la que se ignora su procedencia original. Fue publicada por J. Mangas y J. Vidal, quienes efectuaron la siguiente lectura: *Asturice /* [*sacr*]*um Cae /* [*si*]*nius Ag /* [*ri*]*cola eq(es) /* [..] *Fl(auiae) I Lusit(anorum) /* [*C*]*urator*[893]. Según estos autores, las posibilidades de interpretación de la dedicación se reducen a tres: el río *Asturica* divinizado, una diosa prerromana epónima o la propia ciudad de *Asturica Augusta*. Sobre estas alternativas, desechan las dos primeras.

Sobre la posibilidad de que *Asturica* sea una diosa indígena tutelar, su rechazo se basa en el siguiente argumento: "*una diosa* Asturica *prerromana, diosa de los astures, que recibiera culto en un lugar de las asambleas de los astures prerromanos, debiera haber dejado algún otro testimonio en las fuentes literarias y epigráficas y aparecería relacionada con la población indígena. No fue tan grande el control o la represión religiosa de Roma sobre las divinidades indígenas como para imaginar una ausencia tan total de testimonios. Por ello, rechazamos como posible esa hipótesis*"[894]. Seguidamente, se deciden por la última posibilidad a partir de paralelos como el de *Dea Rodas* o *Dea Roma* y, principalmente, basándose en la inscripción hallada en Lugo donde un liberto imperial de prolongada biografía cita, junto a otras divinidades, *Augustae Emeritae et Larib(us) Callaeciar(um)*[895].

En nuestra opinión, es del todo posible que *Asturica* fuera una divinidad, no de los Astures, sino de la comunidad local. Podría, incluso, ser una mención a la diosa con el teónimo omitido, definida únicamente mediante el apelativo local; desde este punto de vista, la divinidad adorada podría ser del mismo tipo que otras denominadas por distinto apelativo en otros lugares como, por ejemplo, *Degantia*, *Cenduedia* o *Mandica* siempre que estas denominaciones fueran también apelativos.

No vemos la necesidad de que deba tratarse de la personificación de la propia ciudad. De hecho, al contrario de lo que afirman Mangas y Vidal, existen paralelos que indican unas mayores probabilidades de que sea la diosa tutelar de la comunidad urbana. Al norte de los Pirineos también hay ejemplos de divinidades femeninas epónimas de una localidad. Conocemos cuatro inscripciones dedicadas a la diosa *Auentia* epónima de *Auenticum* (Avenches, Suiza)[896] y dos a

887. Mangas y Olano, 1995, 339-341. Según estos autores, no es apropiado interpretar *Cendue Diae*, puesto que habría una incoherencia en los dativos en *–e* y en *-ae*
888. *Vid. supra*.
889. *CIL* II 5672; Gómez Moreno, 1979, 58-59; Blázquez, 1962, 77.
890. Tranoy, 1981, 298.
891. Diego Santos, 1986, 74-75, nº 59. En cuanto a las fuentes sobre *Uxama Argaela*, *uid.*, Tovar, 1989, 367-368, nº C-409.
892. Castrillón (1883, 371) y Hübner (*CIL* II 5669) leían *Mamdicae*; Gómez Moreno (1979, 37) vio *Mandicae*, opinión seguida desde entonces (Diego Santos, 1986, 77-78, nº 61).
893. Mangas y Vidal, 1984, 1984-85, 305-306.
894. *Ibid.*, 307.
895. *Vid. supra.*
896. 1ª, Muenchweiler, Avenches (*CIL* XIII 5071; Howald y Meyer, 1941, 261, nº 209); 2ª, Avenches (*CIL* XIII 5072; Howald y Meyer, *ibid.*, 260-261, nº 208); 3ª, Wiler, Avenches (*CIL* XIII 5073; Howald y Meyer, *ibid.*, 260, nº 207); 4ª, Moudon (Howald y Meyer, *ibid.*, 250-251, nº 182).

Genaua Augusta procedentes de Genève (Vienne, Francia)[897]. Pero también en la Península Ibérica existen ejemplos de este tipo: *Lacipaea* tenía el mismo nombre que una localidad de la zona sur de Cáceres, donde se hallaron las inscripciones de la diosa y *Turcula* habría sido epónima de *Turgalium* (Trujillo, Cáceres), que es el lugar de procedencia de la pieza.

Sin que pretendamos rechazar de plano la hipótesis de Mangas y Vidal, hemos de tener en cuenta que en la epigrafía relativa a dioses indígenas hispanos se producen, entre otros, dos fenómenos: en primer lugar, es frecuente que aparezcan dioses y diosas indígenas con epítetos referentes a comunidades locales; en segundo lugar, a menudo se hacen las dedicaciones citando al dios o la diosa sólo por su epíteto, por lo que no son extrañas las referencias a divinidades según el ejemplo de la inscripción asturicense que nos ocupa. Las conclusiones no pueden ser, por tanto, definitivas en uno u otro sentido.

El último testimonio alusivo, posiblemente, a una diosa en la parte sudoriental de *Gallaecia* fue hallado en el lugar de Navalaiglesia, perteneciente a Fresno de Sayago (Zamora)[898]. Se dedicó a *Bane*, teónimo que guarda cierta semejanza con alguna de las formas en que *Bandua* se mencionó en los epígrafes, como *Bande* o *Bannei*. Por ello, en un trabajo anterior lo incluimos, aunque con reservas, entre los testimonios de este dios[899]. La masculinidad del dios puede verse apoyada si consideramos el idolillo que apareció junto al ara como una representación de la divinidad, como creía Morán: "*en la misma casa de campo hay un ídolo de piedra arenisca, de 50 cm. De alto. Tiene cabeza bastante rudimentaria, ligera estrechez para indicar el cuello, y, casi sin ensanche de hombros, sigue hacia abajo en forma cuadrangular. La parte anterior de la cara es circular y plana, y se acusan los ojos, nariz y boca por medio de rayas incisas. Los ojos son oblicuos, con oblicuidad opuesta a la de los chinos, altos en el centro y caídos al exterior, y diríase que los lados de la cara, orejas y demás están esperando el cincel del artista. Detrás, abarcando cabeza, cuello y espalda, tiene grabada una cruz o una espada en relieve. A mi ver, guarda muchas analogías con los verracos ibéricos y los guerreros lusitanos*"[900].

Morán finalizaba planteando la identificación entre *Bane* y el idolillo. En definitiva, si el teónimo parece indicar que estamos ante una divinidad femenina, su semejanza con algunas menciones a *Bandua* en las inscripciones y la aparición del altar junto al idolillo citado apuntan en mayor medida que se trata de una divinidad masculina.

897. 1ª Genève (*AE* 1991, 1200); 2ª Genève (*AE* 1892, 149; Howald y Meyer, *ibid.*, nº 90).
898. Bragado, 1990, 195-196, nº 77.
899. Olivares, 1997, 210.
900. Morán, 1944, 245, nº 12.

DIVINIDADES FEMENINAS ROMANAS CON EPÍTETOS INDÍGENAS.

En la finca de la Edrada (Cacabelos, León), junto a la inscripción dedicada a *Degantia*, fue descubierto un epígrafe que citaba a Tutela[*e*] *Bolgens*[*i*], invocada por un individuo llamado *Claudius Capito* por su salud y la de los suyos[901]. Dado que Tutela suele estar vinculada en Hispania a entidades locales, como muestra la ofrenda a Tutela *Berisis*, cabe pensar que el epíteto *Bolgensis* alude a una comunidad llamada *Bolgia* o a sus habitantes, los *bolgenses*[902]. Por otra parte, si la dedicación a *Degantia* procedía originalmente del mismo lugar que ésta y, por tanto, esta comunidad rendía culto simultáneamente a la diosa *Degantia* y a Tutela *Bolgensis*, podríamos descartar el nombre *Degantia* y, posiblemente, el de los *Argaeli* que efectuaron la ofrenda a esa diosa como los de la localidad antigua que existía en el ámbito de Cacabelos. Finalmente, la aparición de la fórmula *pro s(alute) sua et s(uorum)* en una dedicación a Tutela muestra el amplio abanico de divinidades a la que se realizaban votos por la salud[903].

Sólo conocemos otras dos inscripciones votivas que mencionan a diosas romanas con epítetos autóctonos en esta región. Ambas aparecieron en la parte meridional de la muralla de León y están dedicadas a unas *Nymphis fontis Ameui* por *Cneus Iulius Terentius Homullus Iunior*, legado de la legión VII *Gemina*[904].

EL PANTEÓN RELIGIOSO DE LA GALLAECIA ORIENTAL.

Los teónimos masculinos registrados hasta el momento en esta región son ocho: [...]*ouius*, *Nimmedus*, *Cosus*, *Vacus*, *Bodus* (a pesar de que sólo conocemos un epígrafe y el nombre no aparece con apelativos), *Madarssu*, *Aernus* y *Bandua*. Ahora bien, no todos ellos coinciden en zonas concretas, por lo hemos de delimitar aquellas donde se constatan algunos de ellos sin ubicarlos junto al resto, para no marcar una coexistencia que no surge de los datos existentes.

Desde este punto de vista, al norte de la Cordillera Cantábrica sólo aparecen dos: [...]*ouius* y *Nimmedus*, cada uno de ellos representado por una inscripción; al sur de dicha cordillera aparecen los testimonios de *Cosus* centrados en la comarca leonesa de El Bierzo,

901. Gómez Moreno, 1979, 59; Blázquez, 1962, 63; Diego Santos, 1986, 78-79, nº 62.
902. Diego Santos, *ibid.*, *loc.cit.*
903. Scheid, 1992, 32.
904. Le Roux y Tranoy, 1974, 13; seguidos por Diego Santos (47-48, nº 27 y 28). Anteriormente se había propuesto la lectura del epíteto *Ameucn(i)* en *CIL* II 5084; Rada y Delgado, 1900, 425 y Blázquez, 1962, 169.

en la que también fue descubierto el epígrafe de *Bodus*. Hacia el este, sin coincidir con este grupo de inscripciones, se ubican los testimonios de *Vacus*. El cuarto ámbito diferenciado desde el punto de vista teonímico, que marca determinadas similitudes con la *Gallaecia* central, se sitúa más al sur, englobado por el distrito de Bragança y la provincia de Zamora; aquí se registra *Madarssu* como divinidad local y, por otra parte, *Bandua* y *Aernus* como dioses supra-locales coincidentes en el mismo territorio.

Aunque esta división regional puede parecer artificial y ser alterada por la aparición de nuevos epígrafes no podemos, según los datos actuales, englobar todos estos dioses en una misma estructura panteística mediante el improcedente método de sumar todos ellos, puesto que sus testimonios epigráficos no se superponen territorialmente. El panorama que ofrecen las inscripciones muestra, probablemente, un modelo incompleto de panteón con un número de divinidades más reducido que en otros ámbitos de la franja lusitano-galaica. Los apelativos que aparecen en las inscripciones con el teónimo omitido, dado que no sabemos con seguridad a qué dioses corresponden los epítetos *Barciaecus*, *Mentouiacus* y *Equeunu*[..], no son útiles para completar el esquema. Tampoco los teónimos romanos con apelativos indígenas, como Júpiter *Candamius* o Marte *Tilenus* contribuyen a perfilar un modelo más coherente, puesto que también pueden corresponderse con algunos de los teónimos indígenas ya conocidos.

En cuanto a las divinidades femeninas, los datos son aún más escasos, puesto que sólo conocemos cuatro denominaciones locales a la que se puede añadir la, aunque dudosamente femenina, dedicación a *Bane*. Son *Cenduedia*, *Degantia*, *Mandica* y *Asturica*, de las que no podemos afirmar con seguridad su carácter teonímico, puesto que podrían ser epítetos de una sola o de varias divinidades diferentes.

9

LAS ÁREAS CENTRAL Y ORIENTAL DE LA MESETA NORTE

Como ya habíamos avanzado en la introducción, la región que vamos a estudiar en el presente capítulo tiene varias particularidades desde el punto de vista teonímico que, por un lado, la asemejan con el mundo céltico situado al norte de los Pirineos y, por otro, la diferencian con respecto a toda la región lusitano-galaica. La única semejanza que se observa entre las regiones occidentales de la Península Ibérica y este ámbito es la presencia en ambas de testimonios del dios *Lugus*, que aparece en la provincia de Lugo, en Soria y en Teruel. Las diferencias citadas son, sin embargo, difíciles de interpretar, puesto que variaciones teonímicas aparecen también dentro de cada una de estas regiones y podrían no tener consecuencias profundas en cuanto a la significación de las divinidades.

El cambio que se observa en los nombres de las divinidades de una y otra zona, es brusco y más resaltado por el hecho de que en todo el territorio central y meridional de la provincia de Palencia y la totalidad de la de Valladolid sólo aparecen tres inscripciones votivas que citan a un dios indígena, procedentes de la capital palentina y dedicadas a la misma divinidad. El vacío de testimonios que se plasma en esta provincia, que estaba habitada en su mayor parte en la época romana por el pueblo vacceo, marca las diferencias teonímicas con el ámbito lusitano-galaico, por el oeste, y con el territorio celtibérico por el este.

Por otra parte, cabe citar aquí una de las escasas menciones a dioses hispanos en las fuentes literarias. Se trata de la afirmación de Estrabón (3,4,16): "*algunos autores afirman que los galaicos no tienen dioses, y que los celtíberos y los vecinos del norte hacen sacrificios a un dios innominado, de noche en los plenilunios, ante las puertas, y que con toda la familia danzan y velan hasta el amanecer*"[905].

905. Sobre la interpretación de este texto, véase Sopeña (1995, 29 ss.).

TEÓNIMOS MASCULINOS SUPRA-LOCALES.

El dios céltico más difundido que se ha testimoniado en la región central y occidental de la Meseta norte es *Lugus*, teniendo en cuenta los epígrafes que mencionan a esta divinidad en la Galia y también en la región lusitano-galaica[906].

La más famosa inscripción alusiva a *Lugus* en el área que nos ocupa es la que descubrió Cabré grabada en la roca de una montaña cercana a Peñalba de Villastar, localidad que dista 8 km de Teruel. Su descubridor las consideró pertenecientes a tres épocas: ibéricas, ibero-romanas y latinas muy arcaicas[907]. Esta montaña se halla junto al cauce del río Turia, elevándose a unos 100 del entorno (940 sobre 840 m de altitud en el cauce) y formando en su cima una gran planicie que descansa sobre el acantilado rocoso de 3 km de perímetro y alrededor de 20 m de altura que contiene las inscripciones y las representaciones iconográficas, a la que se puede acceder por un sendero que se prolonga a lo largo de dicho corte rocoso[908].

Entre los grabados antropomorfos, hay una figura tallada en la roca cuya cabeza es demasiado grande con respecto al cuerpo, con los ojos, nariz y boca marcados con simples líneas y los brazos en cruz. Según Cabré, se trata de la divinidad del monte[909]. Otras figuras están vestidas con sayas hasta las rodillas y también con los brazos abiertos, algunas de las cuales muestran grandes manos abiertas con los dedos muy largos[910]. En otro lugar aparece una figura humana a la

906. *CIL* XII 3080 (Nimes, Gard); XIII 5078 (Avenches, Suiza) y, posiblemente, también aluden a este dios otras dos inscripciones donde se cita a un *Deo Bemilucioui* (*CIL* XIII 2885) y a *[.]ucuttecto*, que Gascou (1990, 194 ss.), interpretó como *[L]ucuttecto* proponiendo que se trata de un equivalente de *Lugu-*. En cuanto a los testimonios lusitano-galaicos, *uid. supra.*
907. Cabré, 1910, 241-280. Aparece, incluso, un verso de Virgilio grabado junto a figuras de ciervos (Tovar, 1959, 364).
908. *Ibid.*, 246.
909. *Ibid.*, 249, foto nº 2 y 273; Marco, 1986, 749-750, lámina 5.
910. *Ibid.*, 252, grabados nº 13 y 14.

que acometen dos fieras, de las que se defiende con un arco[911]. Más interesante es, si cabe, una figura humana con dos cabezas sobre cuellos alargados con un círculo junto al hombro derecho que pudiera ser, según Cabré, una tercera cabeza mal colocada[912]. Según Marco, esta figura es bicéfala, puesto que la supuesta tercera cabeza es un elemento superpuesto a la representación que podría ser un escudo[913]. Otras figuras representadas son geométricas, como estrellas, cruces, aspas y otros motivos[914] y zoomorfas, con numerosos ciervos, gallos, cuervos, verracos y algún caballo[915].

La presencia de *Lugus* y las características del lugar indican que se trataría de un lugar sagrado y que, por tanto, algunas de las inscripciones deberían ser votivas[916]. En cuanto a la principal inscripción, escrita en alfabeto latino y que incluye el nombre de la divinidad *Luguei* (en dativo), fue leída por Tovar como sigue: *Eniorosei / ut a tigino tiatunei / trecaias to Luguei / araianom comeimu / eniorosei equeisuique / ogris olocas togias sistat Luguei tiaso / togias*. Según Tovar, su traducción latina sería *(Mense) Eniorosi (uel Eniorosi magistratu uel sacerdote) ubi... ad Trecaias ad deum Lugum Araeanorum conuenimus. (Mense) Eniorosi et Equaesio (uel sub magist. uel sacerd. E. et E.) ...Togiae dicat deo Lugui thiasus Togiae*[917]. El dios es, según Tovar, *Luguei Araianom*, siendo el segundo elemento un apelativo de carácter gentilicio en genitivo plural[918].

Según Meid, la inscripción se compone de dos grupos de 4 y 3 líneas respectivamente. Cada grupo comienza con *Eniorosei* constituyendo una frase completa en las que *comeimu* y *sistat* serían los verbos y *Luguei* el nombre del dios en dativo. *Com-eimu* sería un compuesto de *com*-"con-" y la raíz verbal *ei*- "ir" con desinencia de primera persona del plural. Con estos elementos, Meid llega a la conclusión de que una comunidad ha peregrinado al lugar sagrado del dios, dejando constancia del hecho[919]. El segundo verbo, también referente a *Lugus*, que se cita de nuevo en dativo, significa, para Meid, "poner, colocar" o "erigir", resultando que alguien ha erigido algo al dios. Debería esperarse, por tanto, el sujeto en nominativo singular y la mención del objeto dedicado, en acusativo. Dado que el dios es *Luguei Araianom* "al Lugo de los araianos", cabe suponer que esta comunidad es el sujeto de la frase[920]. El epíteto *eni-oros-ei* se compone de la preposición **eni*- "en" y **oros*- "montaña" definiendo, en consecuencia, a la divinidad como "(residente) en la montaña". Además, Meid interpretaba *equeisui* como dativo de **equeisos*, otro epíteto que traduciría una epifanía del dios en forma de caballo[921].

En cuanto a la segunda frase, el individuo que erige es *ocris olocas* "la cabeza de la comunidad" y el objeto levantado debe buscarse en *togias*, derivado de la raíz indoeuropea **teg*- "cubrir" e indicaría "*una estructura con techumbre, esto es, algún tipo de construcción, sala, casa o templo (para el dios)*". La traducción final es, según Meid, la siguiente: "*Al montaraz y..., al Lugo de los arianos, en procesión campestre vinimos*. *Para el montaraz y ecuestre, para Lugo, el caudillo de la comunidad levantó una techumbre, techumbre (asimismo) para el* thiasus"[922].

Esta inscripción, la más importante del conjunto, alude a una peregrinación hasta la montaña del dios y la erección de una estructura edilicia, confirmando el carácter de santuario, no de asentamiento de población, del lugar. Los individuos que aquí accedían podían proceder, por tanto, de distintos puntos de los alrededores[923]. La dedicación a *Lugus* se realizó, como la mayoría, en alfabeto latino y, por otra parte, algunas inscripciones se efectuaron con caracteres ibéricos.

La epigrafía en lengua celtibérica más cercana procede de 60 km hacia el norte (el Pedregal y Caminreal) y de 120 km hacia el oeste (*Segobriga*) por lo que, según Untermann, Peñalba sería un enclave del dominio de la lengua celtibérica en cuyo entorno había una población que nunca participó de la "erudición gráfica" de la Celtiberia central. Además, estaba fuera del ámbito de difusión del alfabeto ibérico, habiendo recibido el alfabeto latino en los momentos previos a la pérdida de su propia lengua, en plena época romana[924].

911. *Ibid.*, 253.
912. *Ibid.*, 271 y 262, con grabado nº 1. Cabré identifica a este ser con Gerión.
913. Marco, 1986, 750.
914. *Ibid.*, 248.
915. *Ibid.*, 250, grabados 3, 4 y 5; 252, nº 13 tercia; 254, nº 12; 267, nº 3 y 5 y 268, nº 1.
916. Tovar, 1959, 364; Marco, 1986, 731-759; Untermann, 1995, 200.
917. Tovar, 1955-56, 161 y 168. Gómez-Moreno había transcrito anteriormente la inscripción, prácticamente igual que Tovar, pero con dos variaciones: *erecaias* y *tiatumei* (1949, 208). Schwerteck considera que las dos interpretaciones son posibles (1976, 187-188). Según Blázquez y Meid, la lectura correcta es la de Tovar, que citamos completa arriba, y también estos autores están de acuerdo que es una alusión al dios *Lugus* en dativo (Blázquez, 1962, 91-92; Meid, 1993-95, 348).
918. Tovar, *ibid.*, 165; de la misma opinión es Meid (*ibid.*, 349).
919. Meid, 1993-95, 349.
920. *Ibid.*, *loc.cit.*
921. *Ibid.*, 350-351; *id.*, 1999, 493-394. Para Villar, *eniorosei* se puede interpretar como "en (la villa de) Orosis", por lo que la coordinación *eniorosei uta tigino tiatunei* tiene como consecuencia que *Tiatunei* también sería un topónimo (1991, 63). Sobre la interpretación de *equeisui* como alusiva al noveno mes del Calendario de Coligny (*Equos*) y sus consecuencias religiosas, *uid.* Marco, 1986, 752.
922. Meid, 1993-95, 352; *id.*, 1999, 493-494.
923. Untermann, 1995, 200.
924. *Ibid.*, 200-201; *id.*, 1996, 183-184. En cuanto al carácter tardío de la lengua celtibérica reflejada en la inscripción de Peñalba, *uid.* Villar, 1991, 64-66.

Las dos inscripciones restantes halladas en la meseta oriental que pueden ser vinculadas a *Lugus* presentan algunos problemas. Una de ellas se dedica a unas *Deae Lugunae*[925] y no se puede asegurar el género de la divinidad citada en la segunda: *Lugouibus sacrum*. Este epígrafe procede de las ruinas de la antigua *Uxama*, y fue reutilizada como pila de agua bendita en la ermita de S. Roque (Osma, Soria)[926]. No sabemos si las divinidades citadas en la segunda inscripción son masculinas o femeninas, teniendo en cuenta la mención a la divinidad femenina plural citada en el primer epígrafe y que también se ha registrado el teónimo masculino plural *Lugoves* en una inscripción de Avenches (Suiza). Sobre las características religiosas de *Lugus* profundizaremos más adelante.

Otra inscripción que ha sido considerada durante décadas como un testimonio de *Lugus* ha podido ser revisada recientemente a partir de un calco que estaba guardado en la Real Academia de la Historia. La inscripción había sido hallada en Pozalmuro (Soria) y se leyó como *Lougesteri / c(o) aram cum / monument(o)*[927]. Según Abascal y Gimeno, a partir del calco citado, se puede establecer como lectura correcta *Lougesteri / Caranicum / monumen[tum]*, por lo que el nombre de la primera línea es un antropónimo en genitivo y no un teónimo, como ya había afirmado Untermann[928].

Otra divinidad testimoniada en más de un lugar de la región meseteña es *Aeio Daicino*. El primer epígrafe que cita a este dios apareció en un corral del municipio de Hontangas (Burgos), localidad en la que existe un extenso yacimiento romano. La inscripción fue dedicada por una mujer, *Tautia Martia*[929]. Según Díez, el teónimo se compone de dos elementos, el primero de los cuales deriva de **aios-*, con el significado de "metal", "bronce" o "cobre", mientras que *Daicino* se puede descomponer en dos subformantes: **dai-/daio*, proveniente de una raíz relacionada con el latín *Deo* ("brillar", "cielo", "divinidad") y **-kinos*, variante de **genos-* ("linaje", "familia"). El significado del segundo elemento sería, pues, "de linaje divino"[930].

Creemos que existen datos que justifican una clasificación de *Aeio* entre los dioses supra-locales, a partir de otra inscripción procedente de Villafranca de Montes de Oca (Burgos). Se encontraba reutilizada en la ermita de S. Felices, donde apareció durante las obras de restauración del edificio y fue dedicada, según Abásolo, a *[C]aio Deo* o, quizá, a *Aio Deo*. Según este autor, "*un trazo curvo hace suponer* Caio *como probable en semejanza con el monte sagrado de la Celtiberia si no se trata de un rasgo accidental y tuviéramos* Aio *simplemente*[931]. La mención al dios está en la primera línea del texto y, para los editores de *L'Année Epigraphique*, podría haber existido una línea anterior donde comenzaría el nombre del dios[932]. Sin embargo, a juzgar por la fotografía publicada por Abásolo, no parece haber existido ese supuesto primer renglón. Si el teónimo fuera *Caio*, no existe otro paralelo en el occidente europeo pero, si fuera *Aio*, se tendría que poner en relación con la inscripción de Hontangas.

En este sentido, creemos que determinados elementos de la inscripción hacen que sea, no sólo posible como sugería Abásolo, sino muy probable una interpretación del teónimo, en dativo, como *Aio*. La inscripción completa de cuatro líneas, tal como la interpreta Abásolo es *[C]aio deo L(ucius) Vale[ri] / us Reburri f(ilius) Re[bu] / rrus uotum s[ol] / uit l(ibens)*[933]. Sin embargo, la alineación de la primera letra de las tres últimas líneas es perfecta, por lo que cabe pensar que también la inicial del primer renglón, que precedía a *io*, guardaría dicha alineación. Esto es muy probable, ya que el lapicida trazó, incluso, líneas horizontales para mantener una total alineación de los renglones y una exacta separación entre los mismos y realizó todas las letras con idéntica forma, prácticamente con el mismo tamaño y con la misma separación entre ellas.

Así pues, teniendo en cuenta la destacable coherencia interna de toda la inscripción, podemos establecer que en la primera línea, precediendo a *-io deo*, sólo cabe la letra que para Abásolo era una *a* y en ningún caso puede existir una *c* antes de ésta. Considerando el tamaño de las letras y su separación, la *a* propuesta se ubicaría en una absoluta alineación con la primera letra de cada renglón. El teónimo es, con muchas probabilidades, *Aio*.

Por otra parte, una variación como la existente entre el teónimo de Hontangas, *Aeio*, y éste es muy frecuente en la epigrafía votiva hispana, por lo que podemos considerar muy probable la hipótesis de que se tratara del mismo teónimo y de que, por tanto, *Aeio*/*Aio* sea un dios supra-local del área burgalesa.

925. *Vid. infra.*
926. *CIL* II 2818; Blázquez, 1962, 91; Jimeno, 1980, 38-40, nº 22.
927. *CIL* II 5797; Blázquez, 1962, 90. Esta pieza fue publicada por Hübner en otro lugar de su obra (*CIL* II 2849) como sigue: *LOVC·IVTIIRI / S ARAM CVM / MONUMENTO*. Esta duplicación fue también transmitida por Blázquez (1962, 89) y por Sagredo y Hernández como testimonio de *Lugus* (1996, 183, nº 12).
928. Abascal y Gimeno, 2000, 232, nº 423a; Untermann, 1967, 194.
929. Abásolo, 1973, 443-444.
930. Díez, 1995, 8-9.
931. Abásolo, 1984, 199-200, nº 11.
932. *AE* 1984, 569.
933. Abásolo, 1984, 199.
934. Mayer y Abásolo, 1997, nº 32, fig. 219 y nº 54, fig. 241; *HEp.* 5, 685 y 686. Según Marco, la *V* que sigue al teónimo de la segunda inscripción podría corresponder a la fórmula *u(otum)* (1993, 165).

Está registrado en el área que nos ocupa otro teónimo que, aunque no está representado el resto de la meseta norte, nos consta un testimonio en el área astur. El teónimo a que nos referimos es *Nemedo*, grabado en la Cueva de la Griega (Pedraza, Segovia) en dos ocasiones, como *Nem[e]do Augusto* y como *Nemedo V[...]*[934]. Este es, muy probablemente, el mismo teónimo que el registrado en Ujo (Mieres, Asturias) como *Nimmedo Seddiago*[935].

Como ha observado Marco, estos teónimos se relacionan con el término céltico *nemeton*, que alude a lugares sagrados a cielo abierto, constituyendo la base de teónimos como *Nemetona*, diosa adorada junto a *Mars Loucetius* en Germania Superior; *Arnemetia*; las *Matres Nemetiales* o *Mars Rigonemetes*. En Hispania, este término aparece en los *Nemetati* de la *Gallaecia* meridional, en la ciudad de *Nemetobriga* o en la fuente *Nemeta*[936].

Otro teónimo masculino que, hasta el momento, podemos caracterizar como supra-local es *Peremusta*, registrado en dos inscripciones, aunque la interpretación de una de ellas no es absolutamente segura. En la primera, procedente de Eslava (Navarra), aparece citado como *Peremustae deo magno* y fue dedicada por una mujer, *Araca Marcella*, por su salud y la de los suyos[937]. Según Albertos, el nombre de la dedicante ha de relacionarse con el área alavesa[938]. Sobre el segundo altar, como hemos avanzado, existen más problemas. Se halló en una casa de Rocaforte (Navarra) y está dedicada por otra mujer, *Fesina* o *Pesina*, con el único gentilicio documentado en Navarra: *Tala[i]orum*[939].

Las dudas surgen porque el probable teónimo aparece abreviado *D M P*, no hay fórmula votiva y, además, en la parte alta de la pieza se escribió un numeral: *XIII*. Estos elementos llevaron a Escalada a proponer que la dedicación abreviada es a los Dioses Manes: *D(iis) M(anibus) P(ositum)*[940]. En cambio, es más probable la propuesta *D(eo) M(agno) P(eremustae)* dada la cercanía entre Rocaforte y Eslava y la correspondencia entre los epítetos de ambas inscripciones[941]. En cuanto al significado del nombre, Hamp opina que por su aspecto fonético y por su significado, *Peremu-* es un superlativo[942]. Hemos de resaltar que la causa de la primera ofrenda es una curación lo que, unido al dato de que las dos dedicantes son mujeres, podría indicar un carácter privado y familiar del dios.

El último teónimo de difusión regional de este ámbito es *Larrahi*. Hasta el año 1998 sólo era conocida una inscripción alusiva a este dios, hallada en 1940 en Andión (Mendigorría, Navarra) durante unas faenas agrícolas[943]. Sin embargo, esta denominación era dudosa para algún autor[944]. El descubrimiento de un segundo testimonio, relativamente cerca de Andión, donde aparecía el teónimo en la forma *Deo Larrahe*, resolvió las dudas. Este epígrafe apareció en Irujo (Guesálaz, Navarra) abandonado entre unos escombros y con huellas de haber sido reutilizada[945].

El dios es, probablemente, de origen vasco-aquitano y podría relacionarse con *larre/larra* "pastizal", que ha dado origen a apellidos como Larrabe, Larralde, Larramendi, Larráun, Larrea, o con el derivado *larrain* "era", del que proceden Larrain, Larraiza, Larrainzar o Larrañaga[946]. También podría ser el origen del topónimo Larraga[947].

Aunque tenemos constatados cinco teónimos masculinos de amplia difusión en toda la región que nos ocupa en el presente capítulo, es necesario destacar que ninguno de ellos aparece testimoniado en el mismo ámbito que los restantes: *Lugus* aparece en la región que se extiende entre Soria y Teruel, *Aeius/Aius* está registrado en la provincia de Burgos y *Nemedus* en la provincia de Segovia. Los dos teónimos navarros tampoco aparecen en la misma zona: *Larrahe* ocupa la región occidental de la provincia navarra y *Peremusta* se testimonia en la parte oriental, junto al límite con Aragón. Este no es, por tanto, el esquema esperado y cabe suponer que, bien hay una escasez de hallazgos de altares votivos que sólo permite realizar análisis incompletos, o bien el resto de teónimos masculinos se oculta detrás del numeroso grupo de epígrafes donde se citan denominaciones unimembres que parecen ser apelativos. De hecho, el carácter teonímico de algunos de éstos no está descartado, como veremos de inmediato.

Dioses locales y epítetos de teónimo desconocido.

El único teónimo de carácter local que, hasta el momento, podemos incluir con una cierta fiabilidad entre los procedentes de esta zona apareció en una inscripción hallada en la iglesia de El Rasillo de Cameros (La Rioja), donde estaba reutilizada como soporte en la mesa del altar[948]. Sólo se conserva la

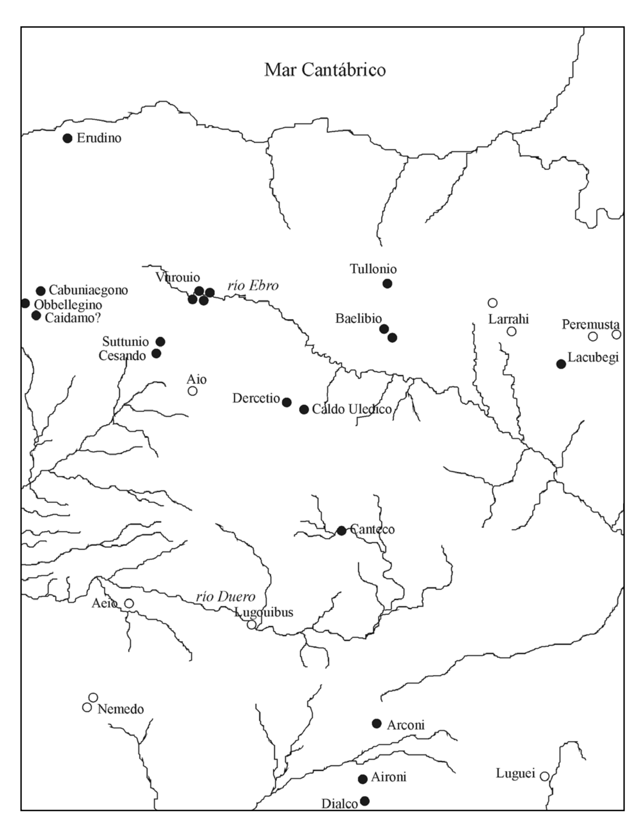
935. *Vid. supra.*
936. Marco, 1993, 166-167, con toda la bibliografía sobre los citados testimonios.
937. Rubio, 1955, 298; Blázquez, 1962, 215.
938. Albertos, 1970, 159.
939. Castillo *et al.*, 1981, 56.
940. Escalada, 1921, 458.
941. Castillo *et al.*, 1981, 55.
942. Hamp, 1974, 18.
943. Castillo y Bañales, 1989, 523-524, nº 2.
944. *HEp.* 3, 262.
945. Tobalina y Jimeno, 1998, 617-623.
946. Castillo, 1992, 123.
947. Tobalina y Jimeno, *ibid.*, 620.
948. Morestín, 1976, 187; Según Espinosa se halló en un punto indeterminado, "*quizá en la zona de la iglesia parroquial*" (1986, 78).

parte superior de la pieza, que contiene el teónimo y, probablemente, su epíteto: *Caldo Uledico* (o *[.]uledico*)[949]. Para Morestín, el teónimo corresponde a un homófono del latín *calidus*, vinculando al dios con aguas termales[950].

Las restantes denominaciones en los testimonios votivos hallados en la región no presentan un claro carácter teonímico, puesto que nunca aparecen acompañados de epíteto, pero tampoco pueden ser descartados como tales, puesto que no presentan sufijos que, con seguridad, permitan considerarlos como apelativos. La mayoría de ellas, sin embargo, parecen vincularse a topónimos o lugares concretos por lo que, si tuviéramos que tomar una decisión sobre su tipología, nos inclinaríamos a clasificarlos como epítetos. En el mapa nº 6 podemos observar las divinidades supralocales (círculos blancos) y las denominaciones locales (círculos negros).

- *Deo Erudino* (Torrelavega, Santander). Según García y Bellido, el altar fue hallado en el pico Dobra, cerca de Ongayo, en torno al año 1925 y es, según él, de gran interés por el hecho de que puede datarse con exactitud en el día décimo de las calendas de agosto del año de los cónsules Manlio y Eutropio (el 23 de Julio del año 399 d.C.) testimoniando, por tanto, el mantenimiento de cultos indígenas en la zona hasta principios del siglo V de la Era, años después de la promulgación del Edicto de Tesalónica por Teodosio (380-381 d.C.), que convertía a la religión cristiana como la única permitida en el imperio y en fechas muy próximas a la invasión de la Península Ibérica por los bárbaros (409 d.C.)[951].

Sin embargo, recientemente se ha puesto en cuestión la datación consular ofrecida por García y Bellido, puesto que los nombres de los cónsules aparecen abreviados con sendos nexos *ma* y *eu*. García y Bellido los interpretó como *Ma(nlio) - Eu(tropio)* pero, como establecen Iglesias y Ruiz a partir de una idea planteada por Stylow, dichas abreviaturas dejan abiertas otras interpretaciones, entre las que se pueden elegir las más adecuadas desde el punto de vista de su contexto histórico[952]. En este sentido, pueden ser leídas como *ma* y *ue*, posibilidad que permite diversas alternativas de datación: *Caius Manlius Valens* y *Caius Antistius Vetus* (96 d.C.), *Marcus Aurelius*



Mapa nº 6.- divinidades masculinas de la región centro-oriental de la meseta norte.

Antoninus Augustus III y *Lucius Aurelius Verus Augustus II* (161) y *Marcus Iunius Maximus II* y *Vettius Aquilinus* (286). A partir de aquí, en función del contenido y de la tipología del ara, Iglesias y Ruiz consideran que la datación más apropiada es el año 161[953].

La dedicación fue realizada por *Cornelius Vicanus*, perteneciente a la comunidad de los *aunigaini*, topónimo que pudo dar lugar al nombre actual de Ongayo, en el que se descubrió la pieza[954]. García y Bellido, ante la carencia de paralelos de *Erudino*, sugería que la raíz podía estar enmascarada por la *e* antepuesta, que es un fenómeno usual en la lengua vasca, donde se coloca una *e* ante palabras comenzadas por erre, por lo que la raíz sería *Rud-*, bastante corriente en céltico como muestran los apelativos divinos galos *Rudianus* o *Rudiobus* y otros antropónimos, topónimos y etnónimos[955].

Hemos de resaltar el sufijo *-ino*, que también forma parte de las menciones *Cabuniaegino* y *Obbellegino*, por lo que parece que estamos ante apelativos y no ante teónimos. Por otra parte, *Erudino* y *Cabuniaegino* son adorados por individuos perte-

949. Morestín, *ibid.*, *loc.cit.*; *AE* 1976, 335. Según este autor, la composición *Caldouledico* es semejante a la que aparece en otro altar dedicado a Silvano, donde se lee *Siluano / Titullus / Calaedico...* (*ibid.*, 184-187; *AE* 1976, 331). Sin embargo, en esta pieza, *Calaedico(n)* es probablemente el gentilicio del dedicante, cuyo nombre es *Titullus* (Elorza *et al.*, 1980, 30, nº 34).

950. Morestín, *ibid.*, *loc.cit.*; en el mismo sentido, véase Elorza *et al.*, 1980, 34-35, nº 40 y Espinosa, 1986, 78-79, nº 60.

951. García y Bellido, 1949, 244-246.

952. Iglesias y Ruiz, 1998, 65.

953. *Ibid.*, 67.

954. *Ibid.*, *loc.cit.* Esta idea es apoyada por Blázquez (1962, 211).

955. García y Bellido, *ibid.*, 246; seguido por Blázquez (*ibid.*, *loc.cit.*).

cientes, respectivamente, a los Aunigainos y a los Polecenses, por lo que podemos excluir que los epítetos divinos aludan a sus comunidades de origen. A pesar de que la inscripción que nos ocupa se halló en un monte, tampoco podemos asegurar el tipo de vinculación al mismo. De hecho, Iglesias y Ruiz creen que pudo aparecer, no en el punto más elevado del monte Dobra, sino en otro lugar de la sierra[956]. No sabemos, por tanto, el significado concreto de este tipo de denominaciones ni el tipo de dios al que se referían.

- *Cabuniaegino* (Olleros de Pisuerga, Palencia). El altar fue descubierto en la muralla de "Monte Cildá", en las cercanías del río Pisuerga[957] durante las excavaciones del año 1.891 y se dedicó a esta divinidad por la salud de un individuo perteneciente a la comunidad de los Polecenses[958]. Este etnónimo o topónimo podría relacionarse con el nombre actual del pueblo de Polientes, cercano a "Monte Cildá"[959].

- *Obbellegin[o]* (Olmos de Ojeda, Palencia). Formaba parte de un abrevadero en el lugar de Las Hoyas, correspondiente a las tierras comunales de Villabellaco, Valle, Nava y Santa María "de Santullán", en la región montañosa de Palencia. Es posible que los materiales de construcción de este abrevadero procedieran originalmente de los paramentos de la ermita de S. Julián que da nombre al valle y que se ubicaba en la cima del monte Milagro, que preside toda la comarca[960]. El nombre de la divinidad guarda relación con antropónimos como *Obellia*, en las Galias Cisalpina y Narbonense; *Obellius* en la Lugdunense y *Obellianus* en Dalmacia. También se conocen divinidades con esa raíz, como *Obila* y *Obiledus*, así como algunos topónimos[961]. El sufijo *-ino* aparece en la región central y occidental de la meseta norte en menciones a divinidades (*Cabuniaegino*, *Erudino*), mientras que en toda la franja lusitano-galaica suelen aparecer apelativos de divinidades con los característicos sufijos *-eco*, *-aco* y *-aico*. *Obbellegino* podría ser, por tanto, un apelativo. El dedicante es un *eques* del *Ala Augusta*.

- *Suttunio Deo*. La pieza está desaparecida en la actualidad. Su procedencia ha dado lugar a algunas confusiones por parte de los investigadores: Masdeu la ubicaba cerca de Baeza (Jaén) y Hübner cerca de Brozas (Cáceres)[962] mientras que, según Fita, se había hallado en la ermita de Santa María la Vieja, llamada popularmente como "Pedrajas", en Poza de la Sal (Burgos)[963]. Este lugar es el del descubrimiento original si tenemos en cuenta la información de Martínez Santa-Olalla sobre el viaje del embajador veneciano Andrea Navaggiero a fines del siglo XVI a Poza de la Sal, quien afirmó haber visto piedras antiguas así como un templo antiguo todavía en pie en el término de Milagro, del que eran visibles paredes y columnas. Entre las inscripciones estaba la dedicada al dios[964].

En cuanto al nombre de la divinidad, Masdeu leía *Sutunio*, Fita se inclinaba por *Suturnio*, Martínez Santa-Olalla por *Sutunnio* y Abásolo y Albertos, a partir de un manuscrito que estaba guardado en la Biblioteca Nacional de Madrid, por *Suttunio*[965]. Sin embargo, la existencia al final de la inscripción de la fórmula *fac(iendum) cur(auit)* que todos los investigadores aceptan y que es más propia de las inscripciones funerarias, otorga mayor confusión a la pieza. En definitiva, dado que fueron varios los autores que vieron la pieza y las variaciones del nombre son de matiz, la incluimos entre las fiables.

- *Cesando* (Lences, Burgos). La pieza se halla en la pared septentrional del cementerio del pueblo, al lado de la puerta. Según Abásolo, procede probablemente de Poza de la Sal, que está a 4 km de Lences, habida cuenta de la gran cantidad de inscripciones romanas halladas allí[966]. La ofrenda fue realizada por un *Collegium Fabrorum*. Para Abásolo, el dios sería el patrono de este *collegium* en la ciudad de *Salionca* (Poza de la Sal)[967].

- *Vurouio* (Barcina de los Montes, Burgos). Esta divinidad es conocida por cuatro aras descubiertas en la misma localidad. La primera de ellas fue descubierta en 1974 y el nombre del dios aparece completo: *Vurouio*[968]. En la segunda aparecía desgastado y en su primera línea se podía leer *[V]u[r]ou[io]*[969]; la tercera también mostraba el nombre en su totalidad[970] y la

956. Iglesias y Ruiz, 1998, 65.
957. *EE* VIII, 159 y p. 517; Fita, 1892, 538.
958. García Guinea *et al.*,58-59, nº 38; Vega, 1975, 218-219, nº 8; Iglesias, 1976, 219; Sagredo y Crespo, 1978, 54, nº 24; Hernández, 1994, 15-16, nº 1.
959. García Guinea *et al.*, *ibid.*, 59.
960. Abásolo y Alcalde, 1996, 303.
961. *Ibid.*306-307.
962. Masdeu, 1783-1805, V, 54, nº 109; *CIL* II 746. Hurtado (1977, 79, nº 93) todavía la sitúa en Brozas en su corpus de inscripciones de Cáceres, siguiendo a Hübner.
963. Fita, 1915, 489-490.
964. Martínez Santa-Olalla, 1931-32, 135 y 154.
965. Abásolo y Albertos, 1976, 395-396, nº 3.
966. Abásolo, 1985. 160-161, nº 4; *AE* 1985, 585.
967. *Ibid.*, 161.
968. Elorza y Abásolo, 1974, 120; Solana y Uribarri, 1974, 261-262; Montenegro *et al.*, 1975, 348; Abásolo y Albertos, 1976, 373; *AE* 1976, 292.
969. Elorza y Abásolo, *ibid.*, 120; Montenegro *et al.*, *ibid.*, 346 ss.; *AE* 1976, 291.
970. Montenegro *et al.*, *ibid.*, 347; Abásolo y Albertos, *ibid.*, 374; *AE* 1976, 294.

última mostraba una pérdida de su primera parte: *[Vu]rouio*[971]. Los cuatro dedicantes son hombres.

Solana y Uribarri relacionaron el teónimo con los antropónimos *Vorus* y *Vorocius*, mientras que Elorza y Abásolo ya mostraron la semejanza entre el nombre de la divinidad y el de la comarca de la Bureba. Montenegro *et al.* relacionaron el teónimo con el mismo topónimo comarcal y con la antigua *Virouesca* (Briviesca)[972], ubicada en la citada comarca, como se desprende de algunos documentos de época medieval donde aparecen los términos *Burova*, *Borovia*, *Borova* y, por otra parte, del nombre *Burvesca* citado por Ptolomeo[973], de algunas monedas indígenas con escritura ibérica y lengua celtibérica donde se citan *Virouia* y *Virouias*, del *Itinerario de Antonino*, donde se mencionan *Verouesca* y *Virobesca* y del *Rauenate*, donde aparece como *Birobesca*[974]. Como presumieron algunos de estos investigadores, es probable que hubiera existido cerca del lugar donde aparecieron las aras un centro de culto dedicado a esta divinidad. Para Abásolo y Albertos, el nombre *Vurouio* es una forma adjetival[975], lo que nos lleva a plantear se trata de un epíteto de origen toponímico del que desconocemos su teónimo.

- *Lattueriis* (Hinojosa de la Sierra, Soria). La pieza se encontraba en el palacio del Conde de la Puebla de Valverde. Aunque la inscripción está algo desgastada, la lectura es probable[976]. Se trata de una divinidad plural aludida aquí, posiblemente, con el apelativo.

- *Dercetio* (S. Millán de la Cogolla, La Rioja)[977]. Apareció, según Fita, en las cercanías de un castillo ubicado en el monte Castillo, situado entre los ríos Tóbia y Cárdenas[978]. Para el sacerdote jesuíta, en las dos primeras líneas se podía leer *Dercetio sa[cru]m*, por lo se debía relacionar con el *mons Dercetius* que aparece en la biografía de S. Millán escrita por S. Braulio[979]. Según Albertos, fue descubierta en 1864 en un corral del lugar de "S. Cristóbal", perteneciente al municipio de S. Andrés, cercano a Berceo y S. Millán de la Cogolla y lo único legible era el nombre *Dercetio*[980]. Este nombre está basado, para Albertos, en **derk-* ("ver", "mirar"), y el monte con el que se vincula podría ser uno cercano al valle de S. Millán (1.823 m) o el monte S. Lorenzo (2.262 m) que, además, podría llevar el nombre del santo para cristianizar su denominación pagana[981].

- *Tullonio* (Alegría, Alava). El ara apareció en 1799 en el castillo de Henayo[982]. Algunos autores han relacionado esta denominación con el topónimo *Tullonium*, que es citado por Ptolomeo y también en el *Itinerario de Antonino* como una *mansio* de la vía XXXIV situada entre *Suestasium* y *Alba* y estaría, por tanto, próximo a Alegría[983]. Según Albertos, este topónimo está perpetuado en el nombre actual de la Sierra de Toloño, cuya máxima altitud es de 1.271 m, aunque ésta se ubique hacia al sur de la provincia de Alava, a 33 km en línea recta hacia el sur de la localidad de Alegría. Para esta autora, un indicio del carácter sagrado del monte Toloño es que en la Edad Media se ubicaba allí un monasterio dedicado a Santa María de Toloño y una ermita de Santiago[984], además de que fue un lugar a donde acudían algunos ermitaños a hacer vida espiritual, como se muestra explícitamente en algunos documentos y por la existencia de eremitorios en sus estribaciones[985].

- *Baelibio* (Angostina, Alava). Esta denominación es conocida por dos inscripciones. La primera la descubrió Baráibar y estableció *Baelisto* como el nombre de la divinidad, el cual fue aceptado por diversos autores[986]. Posteriormente, en 1988, apareció la segunda dedicación al dios formando parte de la clave superior de una ventana situada en la pared sur de la ermita de S. Bartolomé (Angostina), en la que se podía leer con claridad la mención *Baelibio*[987]. Ello permitió a Sáenz de Buruaga retomar el estudio de la primera inscripción, donde observó roturas parciales en algunas letras y en buena parte del tercer renglón, donde estaba el teónimo, confirmando que la mención *Baelisto*, establecida por Baráibar, no era visible. A partir de ahí, Sáenz vinculó el nombre de la divinidad al orónimo Bilibio, monte de 640 m de altura situado a 30 km hacia el oeste de la ermita de S. Bartolomé[988]. En este sentido, en la *Vita Sancti Aemiliani* de S. Braulio

971. Montenegro *et al.*, *ibid.*, 347; Abásolo y Albertos, *ibid.*, 374; *AE* 1976, 293.
972. Plin., *Nat.*, 3, 27.
973. *Ibid.*, 349 ss.; la relación de topónimos medievales es citada en p. 351, nota 39.
974. Abásolo y Albertos, 1976, 374 ss.
975. *Ibid.*, 377.
976. Jimeno, 1980, 29-30, nº 14.
977. *CIL* II 5809.
978. Fita, 1907, 309
979. *Id.*, 1884, 11; *id.*, 1907, 309 ss.; Blázquez, 1962, 88; Salinas, 1984-85, 90-91.
980. Albertos, 1974, 153. Para esta autora, el nombre del monte, como lo cita S. Braulio es *Dircetii montis*, que se mantuvo durante siglos, ya que el monasterio de Suso llevó el adjetivo *Dercensis* hasta 1010, cuando comenzó a llamarse *Vergegio*, de donde deriva el topónimo Berceo. Sobre estos extremos, véase también Sáenz de Buruaga, 1994, 102-103.
981. *Ibid.*, 154-155; Elorza *et al.*, 1980, 35-36, nº 42; Espinosa, 1986, 59-60, nº 40.
982. *CIL* II 2939; Blázquez, 1962, 85; Albertos, 1974, 155.
983. Ptol., *geog.* 2,6,65; *Itin. Ant.*, 455,1. La bibliografía sobre este enclave está en *TIR*, hoja K-30, 1993, 227-228.
984. Albertos, 1970, 161-162.
985. Sáenz de Buruaga, 1994, 106-107.
986. Albertos, 1970, 157-158.
987. Sáenz de Buruaga, 1994, 88 ss.
988. *Ibid.*, 90-93.

(575-651) se cita al monte como *castellum Bilibium*; en el Cartulario de S. Millán de la Cogolla aparece nombrado como *Billivio* en un documento del año 934 y en el Fuero de Miranda del Ebro de 1099 como Bilibio[989].

- *Arconi*. Según algunos autores, el epígrafe apareció en Sigüenza (Guadalajara)[990] y, según otros, en Huerta (Zaragoza). Su procedencia correcta es, sin embargo Riba de Saelices (Guadalajara)[991]. Para Albertos, la raíz *arc-* se corresponde con la raíz celto-iliria *art-*, y significa "oso", por lo que *Arco* sería una divinidad relacionada con este animal y se corresponde con la diosa *Artio* testimoniada en la región de los Tréviros, que en una escultura aparece sentada frente a este animal[992]. Blázquez opina que se pueden relacionar con este dios algunas prácticas de tipo mágico que consistían en comer los sesos de los osos[993]. Sin embargo, como observa Michelena, la única forma celta atestiguada del nombre del oso, en galo, irlandés y galés, presenta exclusivamente la raíz *Art-*[994]. Por otra parte, *Arco* es también un antropónimo ampliamente testimoniado en Hispania, sobre todo en el ámbito lusitano[995], formando también parte de compuestos toponímicos como *Arcobriga* que, para Marco, sería paralelo a *Lugdunum* en tanto que se vincula la ciudad al dios tomando el nombre del mismo[996]. Esta posición es muy sugerente, ya que *Arcobriga* está muy cerca de Riba de Saelices.

En resumen, dado que confluyen algunas posibilidades interpretativas bastante coherentes que establecen para *Arconi* vinculaciones de diversos tipos, no es fácil decantarse por una de ellas con el fin de establecer el carácter de la divinidad.

- *Deo Aironi* (Uclés, Cuenca). Según Fita, la inscripción apareció un cuarto de legua hacia el este de Uclés, junto al nacimiento del río Bedija, en el lugar que llaman "Fuente Redonda" (lám. 16). Este lugar forma un depósito de cuyo fondo brota el agua y en torno al cual hay restos de construcciones que pueden



Lám. 16.- Ara ofrecida al dios Aironi *en las cercanías de Uclés (Cuenca).*

ser romanas[997]. Relativamente cerca de la "Fuente Redonda" hay una necrópolis donde apareció un buen número de urnas cinerarias, cuyos materiales se pueden adscribir a la Edad del Hierro y a época romana[998]. La dedicación a *Aironi* fue llevada a distintos lugares desde su lugar de procedencia: al convento de monjas dominicas de Uclés y, posteriormente, se trasladó al Museo del Colegio de Uclés[999]. De allí viajó al Museo Arqueológico Nacional para terminar siendo depositada en el Museo de Segobriga[1000].

La divinidad, que aquí aparece citada por un apelativo, se relaciona por el sitio de su aparición y por su nombre con el pozo citado, ya que *Airón* alude en diversos lugares a simas o pozos naturales. En este sentido, cabe citar el pozo *Airón* en Garci Muñoz (Cuenca); en Hontoria del Pinar (Burgos) hay otro cuyas dimensiones han consolidado la creencia

989. *Ibid.*, 93-95.
990. Tovar, 1949, 109; Blázquez, 1962, 103.
991. Abascal, 1983, 108; *id.*, 1988, 135, nº 15; *AE* 1987, 653; *HEp.* 2, 425.
992. Albertos, 1952, 50. Las inscripciones relativas a *Artio* son *CIL* XIII 4113 (*Artioni Biber*), 4203 (*Artio*), 11789 (*[A]rtioni S[acr(um)]* y 5160 (*Deae Artioni*) procedentes de Ernzen, Walsdörfer Wege, Stockstadt (las tres de Alemania) y de un lugar cercano a Berna, respectivamente. A partir de esta posible relación, Salinas incluye *Arco* entre las diosas (1984-85, 95).
993. Plin., *Nat.*, 8, 130; Blázquez, 1962, 104.
994. Michelena, 1961, 201.
995. Sobre los epígrafes donde aparece, *uid.* Abascal (1994, 284). Según Marco, *Arconi* podría determinar una semejanza con el epíteto de *Lug*, *Arquieno*, registrado en la provincia de Lugo y derivado del antropónimo *Arquius* (1994, 332).
996. Marco, *ibid.*, *loc.cit.*
997. *CIL* II 5888; Rada y Fita, 1889, 108-111; Blázquez, 1962, 168.
998. Sobre esta necrópolis, *uid.* Lorrio (en prensa).
999. Rada y Fita, 1889, 109.
1000. Almagro Basch, 1984, 83-84.

popular de que fue originado por un meteorito; en Granada se llama también pozo Airón a una plazuela donde, según la gente del lugar, hubo una sima de apariencia volcánica[1001]. También existe otro pozo con este nombre en la iglesia de *Valeria* (Cuenca); en La Almarcha existe una laguna Airón, que pudiera ser la misma que la citada por Rada y Fita en el término de Garci Muñoz; en Valdelacasa de Tajo y Valdefuentes (Cáceres) también existen pozos Airón[1002]. Podría tener relación con este topónimo un lugar cercano a la "Fuente Redonda" citado por Quintero: "*una cueva que existe no lejos de este sitio y llamada Cueva del Aire, por un ruido especial como de zumbido del aire que se percibe al asomarse a su angosta entrada*"[1003].

La inscripción fue realizada por la *familia Ocules Use(...)*, que Almagro Basch interpretó, siguiendo en gran medida a Rada y Fita, como *familia Ocule(n)s(is) Use(tana?)*, es decir, por una familia usetana del pago oculense. El nombre *Ocules* remite, por tanto, al topónimo actual de Uclés[1004].

En cuanto al carácter de la divinidad, el dios adorado en la "Fuente Redonda", por su apelativo se vincula directamente al pozo, tomando un carácter tópico[1005]. Por otra parte, los individuos que realizaron la ofrenda pertenecen a un grupo familiar de la zona, lo que apuntaría el carácter local y privado de la divinidad. Sin embargo, hemos de considerar que en otros ámbitos de la Europa céltica, una divinidad adorada en este tipo de contextos es el dios supremo de los galo-romanos, vinculado al Júpiter romano. De éste conocemos numerosas columnas, en cuya parte superior se representó Júpiter con diversos atributos indígenas, que se ubicaban en fuentes, manantiales y nacimientos de ríos. Además, el dios hispano que parece tener semejantes características a esta deidad soberana galo-romana es *Reue*, nombre vinculado a corrientes fluviales cuyos apelativos reafirman dicha vinculación[1006]. Por tanto, aunque el carácter familiar de la dedicación podría apuntar a un dios relacionado con la salud, la fertilidad y la economía privada, no podemos considerar esta hipótesis como segura.

- *Dialco* (Saelices, Cuenca). Según Hübner, es de origen incierto y también Rivero desconocía su procedencia[1007]. Sin embargo, en una ficha del Archivo Fotográfico correspondiente a esta pieza, se escribió: "procedencia: Segobriga", sin que se sepa quién realizó esa anotación ni sobre qué base[1008]. En opinión de Almagro Basch, las características de la piedra son muy similares a las de muchas lápidas descubiertas en *Segobriga* o sus alrededores, lo que podría ser un indicativo de su procedencia. Sin embargo, no tenemos datos que nos permitan caracterizar a esta divinidad[1009]. En los índices antiguos del Museo Arqueológico Nacional se afirma que procede de Mondragón, aunque esa información no es posible confirmarla y, según Abascal y Gimeno, debe ser un error[1010].

- *Lacubegi* (Ujué, Navarra). Inscripción realizada por tres dedicantes, uno de ellos una mujer, que parecen ser libertos[1011]. En un lateral se representó una cabeza de toro[1012]. Según Blázquez, *Lacubegis* podría ser una palabra vasca, aunque el elemento *Lacu-*, relacionado con el agua, aparece en topónimos, como *Lacobriga*[1013] o *Laconimurgi*[1014]. Según Iraburu, el nombre podría tener relación con el topónimo "La Cubeli" o "Lacubeli", correspondiente a un barranco situado en las cercanías de Ujué[1015]. El icono del toro no perfila el carácter de la divinidad *Lacubegis*, ya que puede tratarse simplemente del animal sacrificado a la divinidad[1016].

- *D(eo) Seitundo* (Susqueda, Gerona). El ara se descubrió en el santuario del Coll. Para Mayer y Rodá, la denominación tiene un carácter céltico indudable vinculado, sobre todo, al ambiente peninsular a partir del diptongo *ei* y del sufijo *nd*[1017]. Nada más sabemos sobre el carácter de este dios.

- *Deo Herotorag[o]* (Rellinars, Barcelona). Apareció formando parte de una pared en la parroquia de la localidad. Está dedicada por una mujer y el teónimo puede vincularse fonéticamente con la lengua celta[1018]. Es uno de los escasos ejemplos de dedicaciones a dioses autóctonos en toda el área mediterránea.

1001. Rada y Fita, 1889, 111.
1002. Lorrio, en prensa.
1003. Quintero, 1913, 99-100; Almagro Basch, 1984, 84.
1004. Almagro Basch, *ibid.*, 83-84.
1005. Salinas, 1984-85, 90.
1006. *Vid. infra.*
1007. *CIL* II 4977; Rivero, 1933, nº 42.
1008. Almagro Basch, 1984, 90-91, nº 20.
1009. *Ibid.*, *loc.cit.*
1010. Abascal y Gimeno, 2000, 115, nº 147.
1011. Castillo, 1992, 124. Sus nombres son *Coeli(us) Tesphoros, Festa* y *Telesinus*.
1012. Taracena y Vázquez de Parga, 1946, 465, nº 59.
1013. Plin., *Nat.* 3, 26; Ptol., *geog.*, 2, 6, 49; Itin. Ant. 395, 1; Rauenn. 318, 15. *TIR* K-30, 137. Esta vinculación fue propuesta por Blázquez (1962, 177).
1014. Ptol., *geog.* 2, 5, 7; *TIR* K-30, 137.
1015. Iraburu, 1975, 83; Castillo *et al.*, 1981, 60.
1016. En otro lugar establecimos una vinculación entre este tipo de representaciones con divinidades de carácter guerrero (1997, 221 ss.). Sin embargo, no parece demostrarse esta relación cuando el motivo no aparece, directamente, como símbolo de la divinidad adorada.
1017. Mayer y Rodá, 1985, 181-182.
1018. Mayer, Fabre y Rodá, 1981, 136.

TEÓNIMOS MASCULINOS ROMANOS CON APELATIVOS AUTÓCTONOS.

Como es bien sabido, en la Península Ibérica existen escasos ejemplos de dedicaciones a dioses romanos con epítetos indígenas, al contrario de lo que sucede en otros ámbitos de tradición céltica en el imperio romano. El área oriental de la meseta norte no es una excepción. De hecho, sólo conocemos dos ofrendas de este tipo a Júpiter, una de las cuáles parece aludir a una divinidad itálica, y una a Mercurio con un apelativo ampliamente testimoniado en las provincias germanas.

En cuanto al dios supremo de los romanos, la inscripción de más fiable origen hispano es una procedente del exterior de la muralla, al este de la Torre I, de "Monte Cildá" (Olleros de Pisuerga, Palencia) dedicada, según la mayoría de los autores que la han estudiado, a *Ioui deo Candamo*. García Guinea y otros opinaban que era dudosa su referencia a Júpiter, puesto que faltan algunas letras de las primeras líneas donde, probablemente, se ubicaba el teónimo: *[Iou]i D[eo]*? / *[C]aidam[o]*?[1019]. No obstante, esta restitución la efectúan a partir de dos paralelos existentes en el área gallega y en los montes asturianos, donde se cita a Júpiter con los apelativos *Candamo* y *Candiedo*, semejantes al que ofrecen las letras visibles de la inscripción palentina. Con todo, consideran su lectura como hipotética[1020]. Iglesias, aunque mantiene alguna reserva, acepta dicha identificación[1021].

La segunda dedicación, procedente de Arellano (Navarra) menciona a Júpiter *Appenninus* y está realizada por un notable, que quizá había sido el responsable de una legación, a su regreso a Hispania[1022]. Parece corresponder, por tanto, a un dios itálico relacionado con Júpiter.

Con respecto a Mercurio, la única dedicación de esta zona también está relacionada, como hemos avanzado, con cultos desarrollados allende nuestras fronteras. Nos referimos al altar dedicado a *Visuceu* que se halló en Agoncillo (La Rioja), en cuya iglesia parroquial está reutilizado como soporte para un estandarte de la capilla de Santa Bárbara[1023]. *Visuceu* se considera un apelativo del dios romano a partir de varios testimonios procedentes de Germania Superior, donde aparece mencionado como *Visucio*[1024]. Según Garabito y Solovera, todavía se podía leer la *M* de Mercurio en la primera línea[1025], mientras que para otros autores que estudiaron la pieza posteriormente esta letra, al igual que toda la primera línea, no era legible y sólo se podía observar la segunda línea, con el citado apelativo relativamente claro[1026]. Para Espinosa, la difusión hasta esta región del sur de Europa de Mercurio *Visuceu* pudo deberse a un traslado de militares, así como al propio trasfondo céltico de la zona[1027]. Esto no lo podemos confirmar, puesto que hay datos importantes referentes al dedicante que están desaparecidos, como su nombre, procedencia, cargos desempeñados, etc.

TEÓNIMOS FEMENINOS SUPRA-LOCALES.

La única divinidad femenina singular que está representada en las áreas central y oriental de la meseta norte es *Epona*, de la que se han registrado tres inscripciones, dos de ellas localizadas en el área celtibérica. La presencia de ofrendas a esta diosa en la región no es, en absoluto, paradójica, ya que en toda Europa se han descubierto más de trescientos testimonios de la misma, incluyendo la estatuaria y las inscripciones[1028]. Lo destacable es, en realidad, la escasez de epígrafes hallados en la Península Ibérica[1029].

El primer epígrafe alusivo a la deidad procede de Lara de los Infantes (Burgos) y el teónimo se cita como *Epone*[1030]. El segundo altar se halló en Sigüenza (Guadalajara), con un pavimento de mosaico, y alude a la diosa como *Eponae S(acrum)*[1031]. En el dorso del ara hay esculpida una carroza de circo lo que, según Fita, expresaría la causa de la dedicación[1032]. La tercera pieza, de 7,5 cm de altura, se halló en la colección particular del Marqués de Comillas (Cantabria) y procedía, según García y Bellido, de Monte Bernorio

1019. García Guinea *et al.*, 1966, 43-44, nº 20.
1020. *Ibid.*, *loc.cit.*; en cuanto a los paralelos citados, *uid. supra.*
1021. Iglesias, 1976, 219; en el mismo sentido, aunque mantienen un interrogante, opinan Sagredo y Crespo (1978, 54, nº 32) y Hernández (1994, 21-22).
1022. Castillo *et al.*, 1981, 47-48, nº 18; *HEp.* 5, 606.
1023. Garabito y Solovera, 1975, 330-331.
1024. Los testimonios extra-hispanos de esta divinidad son *CIL* XIII 577 (Bordeaux, Gironde), que cita a *Merc(urio Aug(usto) Visucio*; *CIL* XIII 6384 (Köngen, Baden-Wurttemberg), a *Deo Mercurio Visucio et sanctae Visuci(a)e*; *CIL* XIII 6347 (Saint Leon, Hockenheim), a *Visucio Mercuri[o]*; *CIL* 6118 (Ethal, cerca de Neustadt), de lectura confusa, aunque dedicada al dios; *CIL* XIII 4257 (Varuswald, cerca de Tholey, Saarland), a *[Mercurio Vi]sucio*; *CIL* XIII 3660 (Trier, Rheinland-Pfälz), a *[Mer]curio [Visu]cio*; *CIL* XIII 4478 (Herapel), a *[...] Visucio*; *CIL* XIII 6404 (Heildeberg, Nord-Baden), a *Visucio*, sin teónimo; *CIL* XIII 5991 (Phalsbourg, Moselle), a *I(oui) O(ptimo) M(aximo)*, *Apol[lini] et Visu[cio]*, donde también aparece sin teónimo.
1025. Garabito y Solovera, 1975, 330; *AE* 1976, 327.
1026. Elorza *et al.*, 1980, 13-14, nº 5; Espinosa, 1986, 30-31, nº 10.
1027. Espinosa, *ibid.*, *loc.cit.*
1028. Euskirchen, 1993, 740 ss.
1029. Abascal, 1983, 92.
1030. Martínez Burgos, 1935, 66, nº 123; Fernández Fuster, 1955, 219-221; Abásolo, 1974, 50, nº 40.
1031. Fita, 1884, 11; en otro lugar, Fita afirma que se halló "*más allá del ex-convento de los franciscanos*" (*id.*, 1893, 507-508). El convento es el de S. Francisco (Abascal, 1983, 91, nº 35).
1032. Fita, 1911, 325-326.

(Palencia), puesto que en esta zona obtuvo algunos materiales Romualdo Moro, quien trabajó para dicho Marqués[1033].

Estos tres altares referentes a *Epona* ofrecen poca información; tan sólo la constatación de su culto en los lugares donde se hallaron sus dedicaciones, las variantes fonéticas y el poco útil dato de que los dos dedicantes conocidos son varones. Más adelante analizaremos toda la información procedente del resto del continente europeo con el fin de perfilar las características de la diosa.

Las divinidades femeninas cuyo culto gozaba de una mayor difusión e intensidad en las regiones central y oriental de la meseta norte son, a juzgar por las fuentes epigráficas, las *Matres*. Los testimonios alusivos a estas divinidades en la región son los siguientes:

- *Matrib[us] Brigeacis* (Coruña del Conde, Burgos)[1034]. Se halló en el patio interior de la ermita de Nuestra Señora de Castro, utilizada como asiento[1035].
- *Matribus Gallaicis* (Coruña del Conde)[1036]. Para Tranoy, el apelativo *Gallaicae* vincula a estas divinidades con el *conuentus Bracaraugustanus* y, en concreto, con los *Callaeci* que habitan en esa región[1037].
- *Matribus Endeiteris* (Coruña del Conde). Se descubrió en 1982 en un campo de la zona noroeste de la ciudad, no muy lejos de las casas 1 y 2[1038].
- *Matribus Endeiteris* o *Tendeiteris* (Coruña del Conde)[1039]. Se halló en una colección particular en Covarrubias por lo que, según Osaba, podría proceder de Lara de los Infantes, de Clunia o de la propia Covarrubias[1040]. Para Palol y Vilella, sería originaria de Clunia, de donde viajó a la citada colección privada. La ofrenda votiva está efectuada por un hombre para una mujer, *Felix Priscae*, aunque también se podría interpretar el nombre femenino como un genitivo[1041].
- *Matribus* (Coruña del Conde). Apareció en la misma colección privada que la anterior, por lo que surgen idénticas dudas sobre su procedencia original. Para Osaba, la dedicación la efectuó un esclavo: *Abascantus Marcellae*, mientras que Palol y Vilella, aunque admiten esta posibilidad, proponen una ofrenda del hombre por el favor de la mujer en el mismo sentido de la inscripción anterior[1042].
- *Matribus* (Coruña del Conde). La pieza se halló en 1932 durante las excavaciones de Taracena en la casa nº 1 de Clunia, con otras dos aras cuyo teónimo es desconocido, adosadas a la pared. Palol y Vilella la consideran una dedicación de una mujer para un hombre: *Arria Nothis pro Secundo*[1043].
- *Matrib(us)* (Coruña del Conde). Se descubrió durante la campaña de excavaciones de 1959 en la habitación nº 3 de la gran casa nº 2, junto al *cardum*[1044].
- *Matribus Monitucinis* (Salas de los Infantes, Burgos). Abásolo sugiere que la pieza podría haber sido llevada desde Lara de los Infantes hasta Salas, la cabeza de partido[1045].
- *Matrubos* (Agreda, Soria). Taracena la vio en una "casa del Barrio" y, posteriormente, Jimeno la pudo fotografiar en un jardín de la localidad[1046].
- *Matribus* (Yanguas, Soria). Caporredondo la encontró en el retiro de S. Pedro y más tarde fue colocada en la vase de la Cruz Claustral del pórtico de Santa María. Posteriormente, Taracena afirma que estaba reutilizada como pila de agua bendita en la iglesia de S. Pedro[1047]. La inscripción está realizada por un hombre y una mujer: *Cor(nelius) Celsus et Cassia Materna*.
- *Matribus* (Duratón, Segovia)[1048]. Hallada, según Morales, junto al río Duratón, cerca de Sepúlveda. En la actualidad está desaparecida, aunque se dispone de algunas fotografías que permiten su lectura[1049]. Knapp interpreta las líneas segunda y tercera, donde se lee *Ter / Megiste* como la dedicante, *Terentia Megiste*, aunque admite la posibilidad de que el significado de dichas líneas fuera *ter megiste* "tres veces grande" y fuera un epíteto de las *Matres*[1050].
- *Matribus* (Duratón, Segovia). El árula se halló en el lugar de "Los Mercados". Está dedicada por una mujer, *Val(eria) Marcella*[1051].

1033. García y Bellido, 1963, 203-204; *AE* 1965, 62.; Hernández, 1994, 19-20; Iglesias no considera como segura dicha procedencia (1975, 247), pero sí como probable (1976, 220).
1034. Palol y Vilella, 1987, 27, nº 12.
1035. *CIL* II 6338 L; Naval, 1906, 407-408, nº 1.
1036. *CIL* II 2776; Blázquez, 1962, 130; Palol y Vilella, 1987, 162-163, nº 211.
1037. Tranoy, 1981, 276
1038. Palol y Vilella, 1987, 28, nº 13; *AE* 1988, 768; *HEp* 2, 85.
1039. Osaba leyó el epíteto como *Indeiieris* (1968-72, 574-575, nº 2); Palol y Vilella revisaron esa lectura, como *Endeiteris* (1987, 28-29, nº 14), teniendo en cuenta la existencia de otra inscripción donde consta el mismo apelativo de las *Matres* y, finalmente, Abásolo leía *Tendeiteris* observando un nexo *te* al comienzo del apelativo (1974 a, 366-367 e *id.*, 1974 b, 33, nº 7).
1040. Osaba, *ibid.*, *loc.cit.*; Abásolo admitía esas posibilidades (1974 b, 33) aunque, en otro lugar, planteaba la posibilidad de que su origen fuera el Castro de la Muela, enclave situado a más de 1.300 m de altura de donde proceden diversos materiales romanos (1974 a, 366-367).
1041. Palol y Vilella, 1987, 28.
1042. Osaba, 1968-72, 574; Palol y Vilella, *ibid.*, *loc.cit.*
1043. Palol y Vilella, *ibid.*, 30, nº 16; *HEp* 2, 87.
1044. *Ibid.*, 30, nº 17.
1045. Abásolo, 1974 b, 149, nº 206.
1046. Taracena, 1941, 28; Jimeno, 1980, 17-18, nº 1.
1047. Taracena*, ibid.*, 179; Jimeno, *ibid.*, 51-52, nº 35.
1048. *CIL* II 2764.
1049. Knapp, 1992, 271, nº 292. En la fotografía de Molinero (1971, lám. 163.2) se observa suficientemente que la ofrenda se hizo a las *Matres*.
1050. Knapp, *ibid. loc.cit.* Esta interpretación, en cierta medida, también la propuso Masdeu (1783-1805, V, 41, nº 80).
1051. Hernández, 1996, 472.

- *Mat(ribus) U(seis)* (Canales de la Sierra, La Rioja). Estaba empotrada junto a la puerta de una vivienda[1052]. El desarrollo del apelativo deriva del paralelo procedente de Laguardia. A pesar de todo, la resolución del mismo no se puede considerar segura.
- *Matribus Apillaris* (Badarán, La Rioja). Se descubrió durante unas faenas agrícolas en el lugar conocido como Sobrevilla, donde se aprecia la existencia de una villa junto al río, en la que debería haber un alfar, habida cuenta de la gran cantidad de cerámica en superficie y de la aparición de moldes. La inscripción se realizó en un fragmento de columna de orden toscano[1053].
- *Matribus Useis* (Laguardia, Alava). La ofrenda fue hecha por una mujer. Según Albertos, el epíteto *Useae* se puede relacionar con el adjetivo *usseam* que aparece en la inscripción del Cabeçó das Fraguas y, según ella, derivaría de **wet-* "año" con el significado resultante de "las madres del año" o "las madres ancianas"[1054].
- *Matribus* (Bembibre, León). Sólo constatamos, por el momento, la existencia de esta pieza, puesto que hay pendiente un estudio pormenorizado sobre la misma[1055].

Además de estas dedicaciones a las *Matres* halladas en distintos lugares de la Meseta Norte, existen tres testimonios más procedentes del sur peninsular. Las menciones de la divinidad aparecen como *Matribus Augustis* (Reina, Badajoz), *M(atribus) Veteribus* (Porcuna, Jaén) y *Matribus Aufaniabus* (Carmona, Sevilla)[1056]. Gómez Pantoja llamó la atención sobre el hecho de que son, precisamente, las tres inscripciones halladas en la Bética las que aluden a las diosas con apelativos muy frecuentes al norte de los Pirineos, las *Matres Augustae* se adoraban en la Galia Narbonense, las *Veterae* en Britania y las *Aufaniae* en las provincias germanas[1057]. Debemos concluir, por ello, que son testimonios de un culto extra-hispano.

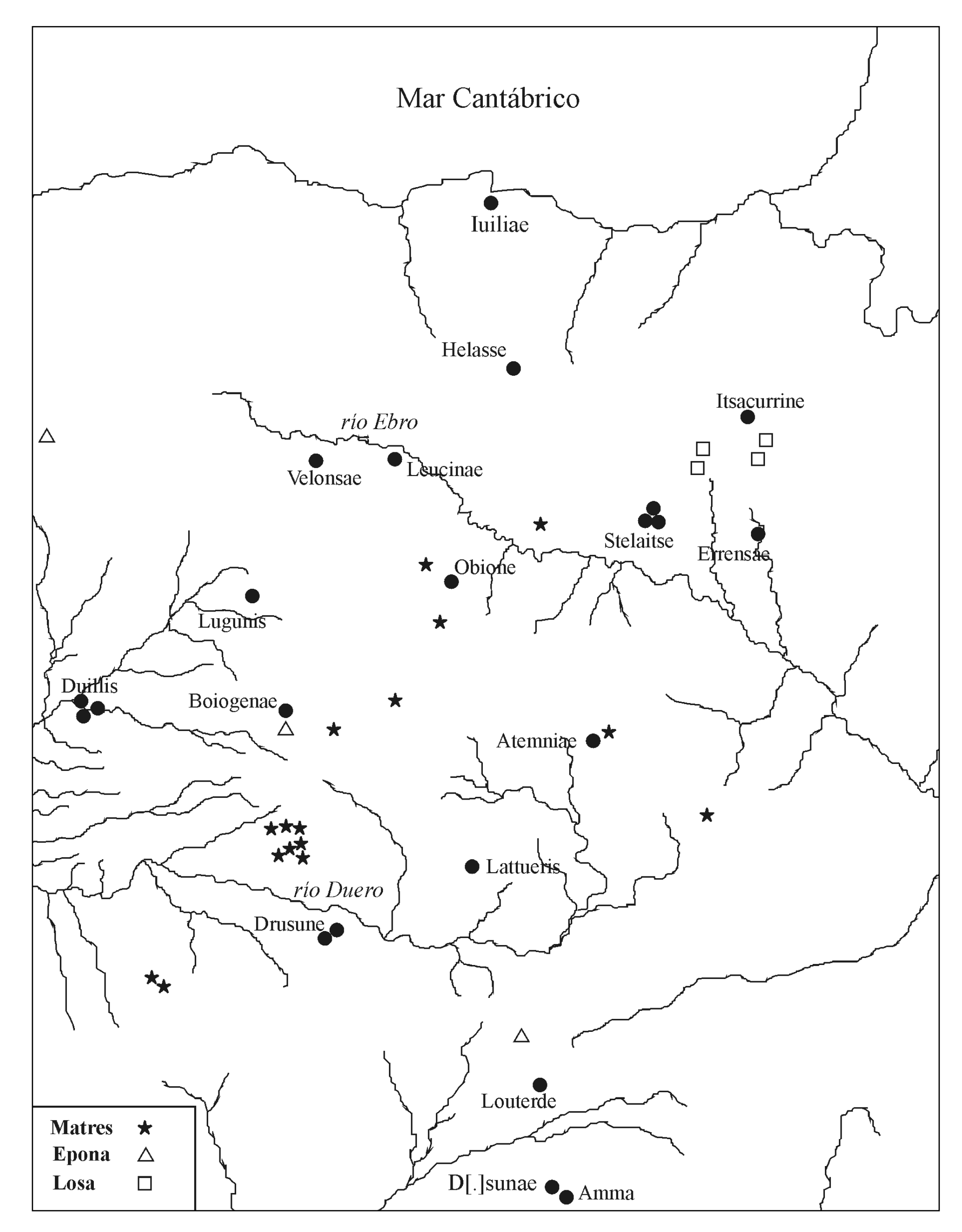
Otra divinidad femenina testimoniada en varias localidades es *Losa* o *Loxa*, aunque la extensión territorial de su culto no fue demasiado amplia, abarcando sólo una pequeña región de Navarra. Conocemos cuatro inscripciones donde se cita a la diosa, en todas ellas sin apelativos. La primera pieza procede de una casa de Lerate (Navarra) y la dedicó una mujer, *Aemilia Paterna*[1058]. La segunda fue descubierta junto a otros restos romanos en el término de Burumendi, también en Lerate[1059]. La tercera apareció en Cirauqui (Navarra), con el teónimo algo desgastado: *[L]osae*[1060], y la última procede de la iglesia de Arquiñáriz (Navarra), cuyo teónimo muestra una variante fonética: *Loxae*[1061]. Por una cuestión de método, hemos de incluir a esta divinidad entre las de carácter supra-local aunque la cercanía entre las dos localidades donde fueron halladas las piezas casi justificaría su caracterización de local, ya que la distancia entre Cirauqui y Lerate es de poco más de cinco kilómetros.

El nombre de la divinidad se ha relacionado con la palabra vasca *lotsa* "vergüenza, miedo", lo que podría indicar una personificación de la virtud, semejante a *Pudicitia* o *timor* y, asimismo, con los topónimos Loza (Alava), Losa (Navarra)[1062] y con el topónimo *Losa*, que aparece en el Itinerario de Antonino 23 millas hacia el sur de Burdeos[1063].

La última diosa de posible difusión regional testimoniada, hasta el momento, en esta área es *Obana*, que fue conocida a partir del hallazgo de un epígrafe procedente de la colonia romana de *Celsa* (Velilla del Ebro, Zaragoza), dedicado por la salud de un individuo[1064]. En el segundo testimonio, hallado en el término de Socastillo (Tobía, La Rioja), el teónimo aparece como *Obione*[1065]. Recientemente, Abascal y Gimeno han publicado un calco de la pieza donde se confirma la lectura tradicional del teónimo[1066].

Para Fita, se trata del nombre del río Tobía divinizado, cuya letra *t* "*pudo provenir durante la dominación árabe del artículo berberisco, preformativo de nombres femeninos*" y también se podría relacionar con el nombre del río *Avión*, que nace en la sierra soriana de Cabrejas confluyendo, río abajo, con el Ucero[1067]. También existen denominaciones semejantes a *Obione* al norte de los Pirineos: en Saint-Saturnin d'Apt se testimonia *Obioni* y en un ara de Colonia aparece la mención *deabus Obionorum*[1068].

1052. Espinosa, 1986, 81-82, nº 63; *HEp* 1, 502.
1053. Castillo, 1999, 137-140.
1054. Albertos, 1970, 158-159.
1055. Gómez-Pantoja, 1999, 422, nº 1.
1056. Sobre la primera, *uid*. Gómez-Pantoja, *ibid.*, 423, nº 9 a; la segunda aparece en *CIL* II 2128 y *CIL* II7, 94; la tercera está en *CIL* II 5413.
1057. Gómez-Pantoja, *ibid.*, 424.
1058. Taracena y Vázquez de Parga, 1946, 456, nº 35; Blázquez, 1962, 80; Castillo *et al.*, 1981, 51-52, nº 24;
1059. Castillo *et al.*, *ibid.*, *loc.cit.*
1060. Gómez-Pantoja, 1979, 10, nº 1; *AE* 1982, 587.
1061. Taracena y Vázquez de Parga, 1946, 444, nº 6; Blázquez, 1962, 80.
1062. Abásolo y Elorza, 1974, 251; Castillo *et al.*, 1981, 52.
1063. Taracena y Vázquez de Parga, 1946, 456.
1064. *CIL* II 5849; Fita, 1884, 11; Blázquez, 1962, 214.
1065. *CIL* II 5808; Fita, 1884, 10-11, donde obtiene el teónimo a partir de calcos realizados por el R.P. Minguella; Espinosa (1986, 58-59, nº 39) cree que la asociación *Obana/Obione* no es segura por el momento; para Elorza *et al.* (1980, 24, nº 23) se trata de una semejanza accidental.
1066. Abascal y Gimeno, 2000, 215, nº 382.
1067. Fita, 1907, 308-310.
1068. *CIL* XIII 1094 (*Obioni*); en la pieza de Colonia, la divinidad aparecía junto a otras diosas: *Deae Semelae et Sororibus et deabus Obionorum* (*CIL* XIII 8244).



Mapa nº 7.- Divinidades femeninas del área centro-oriental de la meseta norte.

DENOMINACIONES FEMENINAS LOCALES.

- *Duillis* (Palencia). Este nombre consta en dos inscripciones halladas en los cimientos del Noviciado de las Hermanas de los Pobres, detrás de la catedral de Palencia. Aparecieron a cuatro metros de profundidad entre cenizas y carbón junto a restos de construcciones romanas con algunos muros de cierto grosor. Se halló en el mismo lugar un tercer altar votivo donde desapareció el nombre de la divinidad, aunque cabe suponer que se trata de la misma[1069]. Son los únicos testimonios epigráficos de divinidades indígenas procedentes del ámbito vacceo.

Fita, aunque advierte que no se puede asegurar su género femenino, relaciona esta mención con los apelativos de las *Matres*[1070]. Albertos propone algunas alternativas etimológicas a la denominación: una vinculación a antropónimos latinos como *Duilius/Duilia*; que estuviera formada sobre *duo*, remarcando el

1069. Fita, 1900, 507. La primera inscripción fue publicada por Fita (1900, 508), Hübner (*EE* 9, 296); Blázquez (1962, 67) y Hernández Guerra (1994, 18-19). La segunda lo fue por los mismos autores: Fita (*ibid.*, 509), Hübner (*EE* 9, 295), Blázquez (*ibid.*, *loc.cit.*) y Hernández Guerra (*ibid.*, 16-17). La tercera la estudiaron Fita (*ibid.*, 509-510), Blázquez (*ibid.*, 67-68) y Hernández Guerra (*ibid.*, 19).

1070. Fita, *ibid.*, 509-510.

carácter plural de la deidad, o sobre *dw*, con el significado de benéfico, bondadoso; que fuera una divinidad de la naturaleza a partir de formas como, por ejemplo, el irlandés *duille* o *duillen* "follaje, hoja". Finalmente, la autora se decide por la última opción vinculando a la deidad con los árboles y las plantas[1071]. En nuestra opinión, se trata de un apelativo de teónimo desconocido aunque, dado que no existen en el mundo céltico del occidente europeo demasiados tipos de deidad plurales, cabe pensar en las *Matres* o deidades masculinas como los *Lugoues*. En cualquier caso, el contexto donde fueron descubiertas las piezas indica con grandes probabilidades la existencia de un santuario.

- *Lugunis deabus* (Atapuerca, Burgos). Se descubrió en el yacimiento arqueológico de "San Polo", en el término de "La Dehesilla", situado a 700 m de Atapuerca. En toda esta área aparecieron numerosos restos romanos, incluidos elementos arquitectónicos que fueron reutilizados en época medieval. En varios lugares del yacimiento se encontraron concentraciones de teselas de diversos colores y materiales. Según los autores que estudiaron la pieza, "*sorprende la aparición de baldosas de piedra blanda de 20x20x6 cms., que parecen corresponder, por las informaciones de los labradores, a una zona enlosada de unos 40 ms. de longitud, encontrándose también al oeste dos brazos de escalera de unos 2 ms., que parece apuntar la existencia de un destacado edificio*"[1072]. Si este contexto es una villa imperial, es muy relevante el hecho de que estas diosas se vinculen a un ámbito doméstico. En próximos capítulos formularemos algunas hipótesis sobre este tipo de dedicaciones.

- *Boiogenae* (Lara de los Infantes, Burgos). Abásolo publica esta inscripción sin información sobre el lugar de su hallazgo[1073]. No tenemos información sobre las características de esta divinidad.

- *Velonsae* (Ranera, Burgos). Se descubrió junto a la puerta de la parroquia[1074]. La lectura óptima de la primera línea, donde consta el teónimo, fue efectuada por Castillo, Gómez-Pantoja y Mauleón[1075]. El voto fue efectuado por una mujer. No tenemos paralelos de este nombre.

- *Atemniae* (Yanguas, Soria). Fue descubierta en la iglesia de S. Pedro de Yanguas y le falta toda la parte superior y la parte izquierda, por lo que no aparece el comienzo de cada renglón[1076]. Gómez-Pantoja la interpreta como una dedicación por la salud de un individuo, puesto que su nombre aparece en genitivo precedido de una línea donde puede leerse *[Pro sa]lu[te]* y, después de dicho nombre, consta el de una mujer en nominativo[1077].

- *Drusune* (S. Esteban de Gormaz, Soria). Esta diosa es conocida por dos inscripciones, en una de las cuales aparece su nombre completo y en otra abreviado. Ambas aparecieron en la aldea de "Los Olmillos", ubicada a 6 km hacia el este de la citada localidad, en la ribera meridional del río Duero. En la primera consta como dedicante una mujer que cita también, según Gómez-Pantoja y Palomar, su gentilicio *Cisa Dioc(um)*, ambos nombres con raíces corrientes en la antroponimia celta. El teónimo deriva de la raíz céltica **deru-/*dru-*[1078]. La segunda se descubrió formando la base de la jamba en la puerta de un edificio de uso agrícola de la citada aldea. Fue dedicada por un hombre que también cita su gentilicio, *Atto Caebaliq(um)* haciendo constar el teónimo de forma abreviada: *D(rusunae)*. Gómez-Pantoja y Palomar atribuyen las dos aras a un mismo santuario lo que, además, justifica la abreviatura, puesto que la situación del ara facilitaba la identificación de la divinidad[1079].

- *Louterde* (Abanades, Guadalajara). Apareció en 1984 a unos 80 cm de profundidad durante unas obras de canalización de aguas en la parte baja de la localidad, que está ubicada a los pies de un cerro en el que suelen aparecer restos de cerámica celtibérica[1080]. La ofrenda a esta diosa fue realizada por una mujer. No conocemos el carácter de la denominación, aunque podría estar relacionada con alguno de los gentilicios y topónimos testimoniados en la región que poseen la raíz *Lou-* o *Lout-*, como los *Lutiacei* citados en el bronce de Luzaga y la ciudad de *Lutiakos*, o con la localidad de *Loutiskos*[1081].

- *Amma sacr(um)* (Saelices, Cuenca). La pieza apareció en las ruinas del teatro de *Segobriga* durante las excavaciones de 1963, casi tocando la roca natural y

1071. Albertos, 1952, 54-55. Esta conclusión es seguida por Blázquez (1962, 67 ss.) y Hernández Guerra (1994, 17).
1072. Solana *et al.*, 1995, 191-194.
1073. Abásolo, 1974, 49, nº 39.
1074. Martínez Santa-Olalla, 1924, 247-249. Para este autor, el teónimo estaba ilegible. Según Elorza y Abásolo, dicho nombre registrado en la primera línea debía ser *Vhlon Satta*, *Velon Satta* o, simplemente, *Satta* (1974, 115-117, nº 1).
1075. Castillo *et al.*, 1981, 54-55, nº 28.
1076. *MMAP* 1942, 187, lám. LVIII, 3.
1077. Gómez-Pantoja, 1992, 923-924. Jimeno la había considerado previamente como ofrenda a Júpiter Optimo Máximo (1980, 52-53, nº 36) aunque, a la vista de la fotografía, la tesis de Gómez-Pantoja es correcta.
1078. Gómez-Pantoja, 1995, 187-188.
1079. *Ibid.*, 188-189.
1080. Fernández-Galiano y Arenas, 1988, 371.
1081. *Ibid.*, 375.

partida en dos fragmentos que se acoplaron a la perfección[1082]. Fue ofrecida por una mujer que tenía el mismo nombre que la divinidad, *Amma*. Según Almagro Basch, el teónimo tiene su origen en el balbuceo infantil y aparece como antropónimo en inscripciones de Belgica, Germania e Hispania[1083]. Como paralelo, podemos citar una inscripción de Carvoran (Northumberland) ofrecida a una *De(a)e Ha / mmi(ae)*[1084].

- *D[·]sunae* (Saelices, Cuenca). El ara apareció en 1995 sobre el mosaico del *frigidarium* en las termas monumentales de *Segobriga*. Según Abascal y Cebrián, la primera letra está clara y sólo falta una letra en el espacio posterior que podría ser una *u* teniendo en cuenta la existencia de un posible trazo oblicuo, lo que daría como resultado *D[u]sunae*. Esta denominación guarda una clara semejanza con el teónimo *Drusuna*, documentado en S. Esteban de Gormaz[1085].

- *Stelaitse* (Barbarín, Navarra). Conocemos tres inscripciones con esta denominación. Una de ellas apareció incrustada en el suelo, junto a la Ermita de S. Jorge, al noroeste de la localidad y, según Fita, la deidad es *Stelatese*[1086]. Para la mayoría de los autores que estudiaron la pieza después de él la divinidad es *Selatse*[1087] aunque, recientemente, Velaza ha propuesto la lectura *Stelaitse* volviendo, en parte, a la planteada por Fita. En realidad, como afirma este autor, el travesaño superior de la primera *e* se prolonga hacia la izquierda del trazo vertical, lo que indica un nexo *te* y, por otra parte, sobre la segunda *t* aparece otra marca vertical que forma, probablemente un nexo *ti* o *it*[1088], por lo que su lectura tiene visos de ser correcta.

La segunda inscripción se halló también en las cercanías de la iglesia pero, a pesar de que Fita leyó *Stelatise* basándose en una supuesta existencia de nexos *te* y *ti*[1089], otros autores planteaban la lectura *Selatse*[1090]. Según Velaza, debería leerse *S(t)ela(i)tse* a partir de tres datos: la lectura de la inscripción anteriormente citada; la observación de que "*la autopsia revela que sobre la primera* E *se ha esbozado tímida pero indudablemente una* T", lo que podría apoyarse también en el hecho de que la última *t* se inscribió entre la *a* y la *s* después de que la *ordinatio* del texto estaba completa y no quedaba ya sitio para nuevas letras y, finalmente, que el propio Fita había leído la *i* sobre la segunda *t*, donde en la actualidad hay una fractura que la pudo hacer desaparecer[1091]. En la tercera inscripción hallada en el lugar se inscribió el teónimo, según todos los autores que analizaron la misma, abreviado con una *s*[1092].

La existencia de los citados grupos *-st-* y *-ts-* llevaron a Velaza a considerar que las inscripciones plasmaban un dominio linguístico no latino, posiblemente el vasco, que se tenía que adaptar a la lengua latina, lo que explicaría las vacilaciones gráficas del lapicida. En este sentido, *Stelaitse* podría equivaler a *Zelaitze*, semejante al término vasco *Zelai* "campo", aludiendo a una divinidad de carácter ctónico o agrícola[1093]. Por otra parte, Fita había relacionado este teónimo con el nombre de Estella, importante localidad navarra cercana a Barbarín[1094]. Teniendo en cuenta que las tres inscripciones aparecieron en el mismo lugar, es posible pensar en la existencia de un santuario dedicado a la divinidad.

- *Itsacurrinne* (Ízcue, Navarra). Apareció en 1961 en una casa del pueblo. La causa de la dedicación está expresada en la forma *pro saluote et reditu*. El nombre de la divinidad parece aquitano por la presencia, en primer lugar, de las dobles *-rr-* y *-nn-*, constatada en teónimos de esa región, como *Erriape* y, por otra parte, la secuencia *-ts-* parece un intento de expresar en latín una secuencia para la que este sistema gráfico no tiene una solución fácil, en un caso paralelo al de la divinidad adorada en Barbarín *Stelaitse*. Finalmente, el final *-e* también es usual en teónimos aquitanos como *Lahe*, *Erge*, *Garre*, etc., aunque también podría expresar un dativo latino femenino de tipo *-(a)e* unido al radical aquitano[1095].

- *Errensae* (Larraga, Navarra). Se descubrió en "casa Macario" en 1987 durante unos trabajos de construcción junto a restos de columnas. La dedicante es una mujer, *D(omitia) Materna*, así como la persona que cumplió el voto, *L(ucretia) Crista*[1096]. Según Castillo, las dos mujeres parecen ser libertas, como se desprende del *cognomen Crista*, que es una deformación del griego *Chresta* y por el hecho de que los dos nombres aparecen abreviados. Ello llevaría a resolver la causa de la dedicación, que se abrevia *pro l(...)*, como *pro*

1082. Losada y Donoso, 1965, 10-11; Almagro Basch, 1984, 89-90.
1083. Almagro Basch, *ibid.*, 90.
1084. *CIL* VII 750; Collingwood y Wright, 1965, nº 1780.
1085. Abascal y Cebrián, 2000, 199-200, nº 1, fig. 1.
1086. Fita, 1911, 224-225; *AE* 1911, 92.
1087. Taracena y Vázquez de Parga, 1946, 446, nº 11; Blázquez, 1962, 85; Castillo *et al.*, 1981, 48-49, nº 19.
1088. Velaza, 1992, 366-367; *HEp* 4, 572.
1089. Fita, 1911, 225-226; *AE* 1911, 93.
1090. Taracena y Vázquez de Parga, 1946, 447, nº 12; Blázquez, 1962, 84; Castillo *et al.*, 1981, nº 20.
1091. Velaza, 1992, 367-368.
1092. Taracena y Vázquez de Parga, 1946, 447, nº 13; Blázquez, 1962, 85; Castillo *et al.*, 1981, 49-50, nº 21; Velaza, *ibid.*, 368-369; *HEp* 4, 574.
1093. Velaza, *ibid.*, *loc.cit.*
1094. Fita, 1911, 225.
1095. Jimeno *et al.*, 1998, 292.
1096. Castillo y Bañales, 1989, 524, nº 3; *HEp* 3, 261.

libertate. *Errensa* muestra algunas particularidades fonéticas de la lengua vasca: la *e*- protética ante una *r*- inicial de palabra y la terminación *-nsa*, presente en el teónimo *Velonsa*, registrado también en Navarra[1097].

- *Helasse* (Miñano Mayor, Alava). La lectura, en tres renglones, es *Aelia / Hellice / Helasse* y, según Albertos, el teónimo femenino es, en dativo, *Helasse*[1098]. Abásolo y Elorza, sin embargo, consideraban que el nombre de la diosa estaba contenido en las dos últimas líneas: *Hellice Helasse*, puesto que ambas denominaciones parecen estar en dativo, mientras que *Aelia* está en nominativo y, además, ambas tienen un prefijo común[1099]. Finalmente, Gorrochategui resalta que *Helice* está testimoniado en Hispania como *cognomen* femenino en tres inscripciones, por lo que se alinea con la hipótesis de Albertos[1100]. Por otra parte, este autor puntualiza que *Hel-* no está documentado en ningún lugar como elemento onomástico indoeuropeo, y que la *h* inicial no es nada frecuente en las lenguas indoeuropeas peninsulares y sí lo es en el vasco. Por ello, este investigador propone que el paralelo más claro de este teónimo es *Selatse*, con el que coincide la desinencia *-e* y el radical, exceptuando la consonante inicial, aunque asume que no existen en el vasco ejemplos de la alternancia *s->h-*. En consecuencia, la identificación de *Helasse* con la deidad adorada en Barbarín no se puede considerar segura por el momento[1101].

- *Leucina* (Comunión, Alava). Apareció en la iglesia parroquial de los Santos Cornelio y Cripriano durante las obras de consolidación cuando se estaba rehaciendo el pavimento del ábside, junto al altar mayor. Según Ruiz de Loizaga, la procedencia original de la pieza podría ser el poblado de Cabriana, muy cercano a la localidad de Comunión, donde han aparecido mosaicos, cerámicas, inscripciones y diversos restos arquitectónicos que indican la existencia de una villa rústica romana[1102]. La inscripción muestra únicamente el nombre de la divinidad y la fórmula votiva, sin que esté registrado el dedicante. Este autor, siguiendo a Albertos, la califica como "diosa de la luz"[1103].

- *Iuiliae sacrum* (Forúa, Vizcaya). Se halló reutilizada como pila de agua bendita en la iglesia parroquial de la localidad, junto a la ría de Guernica. El voto lo realizó un hombre por la salud de su hijo[1104].

TEÓNIMOS FEMENINOS ROMANOS CON APELATIVOS AUTÓCTONOS.

El único testimonio de este tipo en la región que nos ocupa es el referente a *Salus Umeritana* (Otañes, Cantabria). Es una pátera de plata don representaciones en relieve que apareció en unas ruinas ubicadas en un cerro llamado Pico del Castillo, cerca de Otañes, donde había restos de un edificio. Los relieves forman seis escenas distribuidas por todo el interior de la pieza: en la parte superior hay una figura femenina semi-desnuda entre dos árboles que pueden ser robles, recostada sobre el suelo, con un pequeño manto que le cubre los muslos, una rama de carrizo y está apoyada sobre una ánfora de la que mana, probablemente, agua. Para García y Bellido se trata de la personificación del lugar, "la *Nympha* de las aguas salutíferas de *Umeris*", cuya ubicación es desconocida[1105]. Debajo de esta figura, hay un hombre sentado y vestido con una túnica corta, que va llenando con un cazo un recipiente situado dentro de un elemento cilíndrico. Debajo de ésta representación hay un carro de cuatro ruedas tirado por dos mulas uncidas por un yugo que transporta un gran tonel, en cuyo interior un personaje vacía el contenido de un ánfora. Estas dos últimas escenas representan, según García y Bellido, un almacenamiento de agua para su exportación[1106].

A la izquierda de la pátera hay un anciano barbado vestido con una toga haciendo, con una pátera, una libación en el *foculus* de un ara cilíndrica. En la parte derecha de la pieza, hay otras dos figuras, una sobre otra. La de la parte superior muestra un hombre vestido con una túnica corta y un gorro, apoyado sobre un bastón curvo, que vierte algún producto sobre un altar cuadrangular. Para García y Bellido es un pastor, mientras que Solana opina que es un enfermo y propone que la curvatura del cuerpo y el apoyo en el bastón muestran un padecimiento de ciática o reúma. En la escena inferior se representan dos personajes, uno viejo sentado sobre un sillón de alto respaldo con un objeto en la mano que parece un pan, frente a otro más joven vestido con túnica corta que le ofrece un vaso.

1097. Castillo, 1992, 124.
1098. Albertos, 1970, 158.
1099. Abásolo y Elorza, 1974, 251-254.
1100. Gorrochategui, 1984, 261-262.
1101. *Ibid.*, 264-265.
1102. Ruiz de Loizaga, 1981, 297-298.
1103. *Ibid.*, 299 ss.; *AE* 1986, 402; *HEp* 2, 1. Conocemos algunos testimonios relativos a divinidades no romanas en Europa occidental: *Mars Loucetius* o *Leucetius*, muy difundido en el Estado alemán de Renania-Palatinado (*CIL* XIII 3087, 6221, 7241, 7242, 7252, 7412, 7608 y 11605) que aparece, también, en una pieza de Gran Bretaña (*CIL* VII 36); *Mars Leucimalacus* o *Leucimalicus*, adorado en el Piamonte, Italia (*CIL* V 7862 y 7862a) y una diosa que aparece citada como *Seixomniai Leuciticai* en Histria, Croacia (*CIL* V 8184). Hemos de tener en cuenta también que *Lucina* aparece como apelativo de Juno en diversas inscripciones como diosa que se hace presente en los partos (*RE* $XIII_2$, 1927, 1647 ss.).
1104. Fita, 1906, 421-424; *AE* 1908, 5; Fita, 1912, 494-497; Gómez Moreno, 1951, 209-210; *AE* 1955, 33; Blázquez, 1962, 198.
1105. García y Bellido, 1949, 467-470. También para Solana, la pátera está dedicada a una divinidad acuática (1977, 140).
1106. García y Bellido, *ibid.*, 469.

Estas figuras muestran, según este autor, un enfermo que busca la cura con el agua que le ofrece el empleado. Circundando todas estas representaciones, cerca del borde de la pátera, se lee la inscripción *Salus Umeritana*[1107].

Según Solana, un barrio de Otañes conserva en la actualidad el nombre de Aguas Calientes y, como afirmaba De Lacha, "*al pie del macizo rocoso que forma el Pico del Castillo subsiste hoy todavía un manantial, ya casi agotado, al que desde tiempo inmemoriable se le conoce con un nombre tan sugerente como lo es el de Fuente de la Salud*". Para Solana, el significado más apropiado del elemento *umeri-* es "cima, monte", coherente con el lugar del Pico del Castillo[1108].

DENOMINACIONES DE LECTURA O INTERPRETACIÓN DUDOSA.

- *Lucuso*? (Lara de los Infantes, Burgos). Es una pequeña ara cuya inscripción leyó Martínez Burgos como sigue: *Semp / roniu / s Luc / usofert / uotu(m) / l(ibens) m(erito)*[1109]. Abásolo interpretó la denominación que sigue al nombre del dedicante como un *cognomen*: *Sempronius Luc[os]us O*(?)..., expresando que esa parte de la inscripción es muy dudosa[1110]. Podría ser una dedicación a *Lugus*, pero no lo podemos establecer con una mínima seguridad.

- *AI · IO RAGATO* (Peñalba de Castro, Burgos)[1111]. Se hallaba en la segunda mitad del siglo XVIII en la iglesia de la localidad, según Méndez, en la "espalda del altar mayor". Un anónimo relata que la bajaron y "*está sentada a lo largo en la fábrica de esta iglesia*" y, según Loperráez, estaba "*en el lienzo de la fachada que cae al mediodía de la Parroquia única que hay en la villa mencionada, se halla colocada á lo largo una piedra, la que se conoce pusieron para aumentar la obra*". En cuanto a la lectura del teónimo, sólo disponemos de tres versiones: según Méndez, que la copió de Flórez, en la primera línea se podía leer *A·I IO* y, en la segunda, *RAGATO*. La versión de Hinojal es *A·I·IO / RAGATO* y, según un documento anónimo, *AI IO / RAGATO*.

- *Canteco* (Espejo de Tera, Soria). Se halló durante la reparación del tejado de una casa de la localidad. Sólo queda la parte superior de la pieza y no en su totalidad, dando como única lectura visible *Cante / co On[...]*. Por ello, los autores que la estudiaron sólo se atreven a plantear la posibilidad de que pudiera estar dedicada a una divinidad desconocida[1112].

- *V[..]ocio* (Alconaba, Soria). Se encuentra sirviendo de pedestal a la cruz de un calvario en la entrada de la localidad procedente de Soria. Jimeno leyó en la primera línea, donde está el nombre de la divinidad, *Vacoca*, interpretándola como *Vacoca(burio)* a partir de una inscripción de Astorga[1113]. Recientemente, Gómez-Pantoja ha llegado a la conclusión de que sólo son seguras la primera y las cuatro últimas letras del nombre, en la forma *V[..]ocio* y que podría interpretarse como *V[is]ocio*, variante de un apelativo que suele acompañar al dios Mercurio en Galia y Germania Superior y testimoniado en Agoncillo (Rioja) como *Visuceu*[1114].

- *Peicacomai* (Hinojosa de la Sierra, Soria). Se encontró en el lugar de "La Vega". Para Jimeno, la lectura del teónimo es dudosa, "*pudiendo ser el nombre que proponemos o alguna otra variante*"[1115]. Están registrados los antropónimos *Peicana*, *Peicanus* y *Peico*[1116], por lo que la primera parte del supuesto teónimo, que corresponde exactamente a la primera línea, podría ser un nombre de mujer. Si en las primeras línea aparece la dedicante, podría ser coherente con *Longini*, que Jimeno interpreta como *Longini(us)*, pero que podría ser el nombre del padre en genitivo, en cuyo caso no se habría citado el teónimo. En todo caso, hemos de mantener las reservas expresadas por Jimeno sobre su interpretación.

- *Tocoit-* y *Sarnicios* (Botorrita, Zaragoza)[1117]. Estos nombres aparecieron en una placa de bronce fragmentada en dos trozos descubierta en las excavaciones arqueológicas de la antigua *Contrebia Belaisca*. La forma *Tocoitei* podría ser un nombre de divinidad, posiblemente relacionada con otras formas teonímicas registradas en el oeste de la Península, como *Togae*, *Togoti* o *Deo To[...]*[1118].

Para Eska, los dos nombres aluden a ciudades cuyos magistrados efectúan un tratado mediante el cual se establecen determinados reglamentos, como la prohibición de destruir determinadas estructuras "fronterizas" entre ambas comunidades. El texto estara, por tanto, en consonancia con el comportamiento

1107. *Ibid.*, *loc.cit.*; Solana, 1977, 141 y 144.
1108. Solana, *ibid.*, 141-143.
1109. Martínez Burgos, 1935, 66, nº 125.
1110. Abásolo, 1974, 50-51, nº 41.
1111. *CIL* II 2772; Blázquez, 1962, 205-206; Salinas, 1984-85, 90.
1112. Borobio *et al.*, 1987, 243-244; *HEp.* 2, 665.
1113. Jimeno, 1980, 18-19, nº 2. En cuanto a la inscripción asturicense, *uid. supra.*
1114. Gómez Pantoja, 1999, 544-545, nº 5.
1115. Jimeno, 1980, 30-31, nº 15.
1116. Abascal, 1994, 452-453.
1117. Untermann, 1997, 565 ss.
1118. De Hoz y Michelena, 1974, 74 y 98. Sobre los citados paralelos, *uid. supra.*

jurídico de las ciudades de la Hispania romana, tal como se refleja en las leyes municipales[1119].

Para Meid, las dos denominaciones, *Tokoit-* y *Sarnicios*, son claramente teonímicas. En la frase "*tiricantam percunetacam tocoitoscue sarniciocue sua compalces nelitom*" aparecen en genitivo unidos por la conjunción *-cue*, como dioses a los que había sido adscrito un territorio sometido a reglamentaciones jurídicas[1120]. Dichas normas se hacen más explicitas en posteriores pasajes: "*somei enitousei iste anciosiste esanciosuse areitena sarniciei acainacuposnepintor*", donde se vincula el territorio de *Sarnicios* con la comunidad de *Acaina*, puesto que se prohibe cultivar a los habitantes de la misma fuera del ámbito correspondiente a dicho dios[1121]. De modo parecido, se estipulaba en otra frase (*tocoitei iosurantiomue auseti aratimue, tecametan tatus*) que todo el que quisiera utilizar las tierras cultivables o de pastos en las tierras de *Tocoit-*, debía pagar el diezmo (*dekameta*)[1122]. Para Meid, la frase final del texto es el acto de proclamación de las ordenanzas, hechas públicas en el día festivo dedicado a las dos divinidades (*aiuisas*, lat. *aeuum*): "*iom tocoitoscue sarniciocue aiuisascompalcoresaleitesiste iresrusimus: apulu upocum...*"[1123].

De Hoz, en un estudio reciente planteaba que, si la estructura interna del texto del primer bronce indica que es una *lex*, es posible concretar que se trata de una *lex sacra* teniendo en cuenta textos semejantes de otros ámbitos. Ahora bien, el carácter sagrado del conjunto normativo depende, para él, de la caracterización de la secuencia *tokoitoskue sarnikiokue* como teónimos, lo que no se puede asegurar por el momento[1124]. Untermann está de acuerdo con la visión general que plantea De Hoz y mantiene ciertas reservas sobre el carácter del texto y de las dos denominaciones, aunque prefiere la tesis de que sean nombres de localidades, teniendo en cuenta que aparecen en genitivo singular y que *tocoitei* precede en una ocasión al elemento *eni*[1125].

1119. Eska, 1989, 16-17. Beltrán *et al.* muestran su desacuerdo con la teoría de Eska a partir de la temprana datación de la inscripción, anterior a época cesariana (1996, 16).

1120. Meid, 1994, 11 y 17 ("*Concerning the "hilly" region of Tocoit- and Sarnicios it has been thus decreed as non-permitted*").

1121. *Ibid.*, *loc.cit*: "*In this inner area neither* ancios *nor* esancios *(neither enclosed nor open land) outside of (or apart from) the land adjacent to Sarnicios shall be harvested by the people of Acaina*".

1122. *Ibid.*, *loc.cit.*: "*Who wishes to utilize pasture land or arable land at Tocoit-, shall give the* dekameta *(the tithe)*".

1123. *Ibid.*, 28: "*This, at the cult feast of Tocoit- and Sarnicios, we proclaim, truly and holily, (namely I), Ablu Ubocum, the regens of the council (and the following persons)*".

1124. De Hoz, 1996, 127-128.

1125. Untermann, 1997, 569.

- *[I?]uaporconis* (Sos del Rey Católico, Zaragoza). El dedicante podría ser *Primigenius Atta* o existir dos dedicantes, *Primigenius* y *Atta*[1126]. El nombre de la divinidad parece corresponder a un apelativo.

- *Aside* (Espinosa de Henares, Guadalajara). Este nombre se cita en un altar fragmentado que apareció durante unos trabajos de preparación de tierras para cultivo en el lugar de Santas Gracias, donde ya habían aparecido anteriormente diversos restos romanos. La inscripción surgió junto a otras cuatro cuando la excavadora retiraba unos muros de piedras labradas que formaban "una estructura en forma de herradura", sin que se pueda precisar si se hallaban dentro de dicha construcción o embutidas en sus muros[1127]. Tres inscripciones fueron realizadas por los mismos dedicantes, dos hombres y una mujer y, en la cuarta, el desgaste de la inscripción es muy elevado y apenas se pueden leer unas pocas letras, además de que la pieza está muy fragmentada y podría ser parte de una de las otras. Por tanto, cabe pensar que todas las aras se dedicaron a la misma divinidad, aunque su nombre aparezca sólo en una. En cuanto al teónimo, aunque Abascal lo resuelve como *Aside*, apunta que las últimas letras son muy dudosas[1128]. El hallazgo de las aras en el mismo lugar junto a la citada estructura absidial hacen pensar en la existencia de un centro de culto dedicado a la divinidad que, según Villariño, sería local y relacionada con la familia[1129].

- *Lug[..]* (Fuensabiñán, Guadalajara). Es un altar fragmentado hallado en 1977 durante las faenas de labranza en el lugar de "Olmo de la Cigüeña". A la inscripción la faltan unos 10 cm de toda su parte derecha, por lo que sólo aparecen las tres primeras letras de cada línea. Para Abascal, la primera línea correspondería al teónimo *Lug[us]*, aunque la tercera letra visible podría ser *c* o *g*[1130]. Aunque esta solución es posible teniendo en cuenta el carácter de la pieza, que parte de la fórmula votiva se lee en la última línea y que el dios *Lugus*, al que puede corresponder la raíz *Lug-*, está testimoniado en la región, Abascal propone dicha solución con reservas. Por tanto, no podemos incluir esta pieza con seguridad entre las dedicaciones a *Lugus*[1131].

- *Caribelo* (Cañaveruelas, Cuenca). Es un bloque de piedra hallado en las excavaciones de *Ercavica* donde

1126. Castillo *et al.* (1981, 58, nº 32) veían un sólo dedicante y Beltrán (1986, 66; *HEp* 5, 932) opina que son dos.

1127. Villariño, 1980, 217; Abascal, 1983, 82-83, nº 26.

1128. Abascal , 1983, 83-84, nº 27. Villariño leía únicamente tres letras separadas, *API*, a las que no encontraba sentido (1980, 219-220, nº 2).

1129. Villariño, *ibid.*, 221.

1130. Abascal, 1983, 86-87, nº 30.

1131. *AE* 1987, 649.

aparece sólo el citado nombre. Para Rodríguez Colmenero, es difícil saber la naturaleza del epígrafe ya que, aunque parece una dedicación en dativo, no existen paralelos[1132].

- *Mocleuo*. Es una inscripción realizada sobre el muro de la Cueva de la Griega, en Pedraza (Segovia). La lectura de Mayer y Abásolo es *Deo Mocleuo* aunque, debido al desgaste de la inscripción, consideran que esa interpretación no es del todo fiable y que también podría tratarse de un antropónimo *Mocleuus*[1133].

- *VAN·C·V·CVA·N* (Sepúlveda, Segovia). Esta inscripción apareció en 1987 en un muro en la entrada de una cueva situada a 700 m del final de una carretera rural que sigue el río Caslilla y llega a la carretera que se dirige desde Sepúlveda a Segovia. Para Knapp, se trataría del nombre de la divinidad adorada en la cueva, puesto que las letras son demasiado profundas para que pudieran corresponder a un simple grafito[1134]. Dado que la citada es la única inscripción visible, no es seguro su carácter. En cualquier caso, no podemos saber el nombre de la supuesta divinidad a partir de esta lectura, puesto que no aparecen elementos relacionables con teónimos o apelativos de teónimo conocidos hasta el momento.

- *Tertion(i)* (Viana, Navarra). La lectura de la pieza presenta importantes dificultades por el gran desgaste de la inscripción. El nombre podría ser el del dedicante *Tertion*, pero si existiera la *i* final sería el dativo de un nombre de divinidad[1135]. Recientemente, Castillo ha revisado esta inscripción, proponiendo que *Tertionus* es el nombre del dedicante y que el teónimo es *[I]u[a]por(coni)*, ya testimoniado en Sos del Rey Católico (Zaragoza)[1136]. Esta restitución tampoco satisface plenamente, por lo que mantenemos las dudas sobre el nombre de la divinidad citada.

- *Arito* (Gastiaín, Navarra). Se halló sirviendo de umbral en la puerta de la ermita de la localidad. Taracena y Vázquez de Parga no lo interpretan como un teónimo, sino como la parte visible de la palabra *[m]arito*, correspondiendo a una lápida funeraria[1137]. Albertos lo considera nombre de deidad relacionada etimológicamente con la denominación vasca del roble (*aritz*)[1138]. Sin embargo, la tipología de la pieza, su fragmentación y la ausencia de fórmula votiva plantean serias dudas al carácter votivo de la pieza.

TESTIMONIOS POCO FIABLES O DESAPARECIDOS.

- *Sandao Vinumburo*? (Arceniega, Alava). El único autor que vio la pieza, aparecida en 1787, es Prestamero. Su lectura nos es conocida a partir de un dibujo hallado entre los manuscritos de Baráibar ya que, en la actualidad, la pieza está perdida. Albertos estudió estas denominaciones, relacionando la primera con el río *Sanda* que cita Plinio en Cantabria (*Nat*., IV, 110), con el topónimo cántabro *Sandaquitum* y con el nombre del dedicante, *Sandus*[1139]. En cuanto a la segunda, que aparece dividida entre el primer y segundo renglón, la lectura es más dudosa, ya que al final del primero puede existir una *o* y, además, hay algunos nexos que podrían dar lugar a interpretar *Vinno / mburo* o *Viano / mburo*[1140]. La segunda parte, *-buro*, la relaciona Albertos con *buru* "cabeza" en vasco y, si no fuera vasco, con topónimos como *Burón*, aldea de la provincia de León, o *Purón*, afluente del Ebro que nace en Alava y con antropónimos como *Burus* o *Burilus*. La primera parte, debido a sus posibles variantes, presenta más alternativas de interpretación[1141]. Finalmente, Albertos propone una posible lectura basada en que Prestamero hubiera visto la *o* de *Sandao* donde había una *q* y en el hecho de que en la primera línea no hay interpunciones: *Sandaquinno* (o *-ano*) */ M Buro Sand(u)s / A P S R*. Si esta posibilidad fuera correcta, el nombre de la divinidad sería *Sandaquinno*[1142].

- *Aituneo* (Araya, Alava). Interpretación de Elorza, a partir de los manuscritos de Baráibar. Se descubrió junto al río Ciraunza. Albertos relaciona este nombre con la palabra vasca *aita* "padre" o sus derivados, vasc. med. *aitan*, vasc. mod. *aiton* "padrino, ayo, abuelo"[1143]. Para esta autora, es probable que *Aituneus* sea un dios vasco, ya que en esa región se mantuvo dicha lengua, aunque la antroponimia no romana de la región es indoeuropea. Por tanto, también podría tener origen indoeuropeo, relacionándose con **ai-* "dar, participar", **aito-* "participación"[1144]. Es problemático, sin embargo, utilizar esta inscripción hasta que sea confirmada la lectura.

- *Vuarnae* o *V Varnae* (Cabriana, Alava). Baráibar lo copió de Prestamero, quien afirmó que existía un espacio entre las dos primeras letras, sin que hubiera en él ninguna letra desgastada[1145]. Para Albertos, dado que la ofrenda votiva se realiza por la salud de una

1132. Rodríguez Colmenero, 1983, 329-330, nº 11.
1133. Mayer y Abásolo, 1997, 215, nº 40.
1134. Knapp, 1992, 290-291, nº 316.
1135. Abásolo y Elorza, 1974, 247-248.
1136. Castillo, 1992, 125, nº 4; *HEp* 5, 634.
1137. Taracena y Vázquez de Parga, 1946, 454, nº 29.
1138. Albertos, 1952, 50-51.
1139. Albertos, 1970, 159-160.
1140. *Ibid.*, 160.
1141. *Ibid.*, *loc.cit.*
1142. *Ibid.*, 161.
1143. Albertos, 1970, 156-157.
1144. *Ibid.*, *loc.cit.* En el mismo sentido, Blázquez, 1975, 25.
1145. Albertos, 1970, 162; Blázquez, 1962, 218.

persona, es una divinidad salutífera relacionada, probablemente, con algún manantial de los varios que existen en la región. Además, *Varna* se puede relacionar con numerosos hidrónimos primitivos de Europa a partir de una formación en *-na* sobre *Var-*: *Vara* (Liguria), **Varina*, hoy Wern (Alemania), *Varmena* (Alemania), **Varantia*, afluente del Danubio, *Varisia* (Francia) o *Varusa* (Liguria). Su significado viene dado por a. ind. *uarí* "agua", avest. *uar* "lluvia", tocario *wär* "agua", etc.[1146]. Sin embargo, la pieza está desaparecida y sólo fue vista por Prestamero lo que, añadido a las dudas sobre la lectura del nombre, es aconsejable mantener reservas sobre su utilización.

- *Lumiis* (Saelices, Cuenca). La inscripción está desaparecida[1147]. Blázquez incluye esta mención entre los teónimos indígenas[1148]. En cambio, otros autores creen que debería leerse *Lymphis*, como dedicación a las Ninfas[1149]. Las dudas son, por el momento, suficientes para desechar el nombre como referente a una deidad indígena.

- *L·eiosse* (Saelices, Cuenca)[1150]. Se desconoce el paradero de la pieza. La dedicación está realizada por una mujer en beneficio de su hijo, según Blázquez, a la diosa[1151]. Almagro Basch observa algunas dificultades en la separación de la *l* inicial del resto de las letras, sin asegurar la naturaleza teonímica de la denominación[1152]. Por la situación del nombre y por la estructura del texto, parece claro que la primera línea corresponde a la mención a la divinidad pero, según los datos disponibles, no podemos saber con seguridad el nombre de la misma.

DISTRIBUCIÓN TERRITORIAL DE LOS TEÓNIMOS EN LAS ÁREAS CENTRAL Y ORIENTAL DE LA MESETA NORTE.

A partir de la consideración de los testimonios epigráficos de lectura e interpretación fiables, es posible establecer tres territorios diferenciados en la Meseta norte con una cierta coherencia interna desde el punto de vista teonímico.

En primer lugar, la particularidad del área celtibérica parte de la existencia en ella de tres teónimos supra-locales: *Lug*, *Epona* y las *Matres*[1153]. Algunos testimonios de estas divinidades, sin embargo, se extienden por las áreas cántabra y astur hasta el ámbito galaico eludiendo, no por casualidad, el territorio vacceo (mapa nº 8). Estos tres teónimos están, por otra parte, registrados en diversos lugares de las Galias y Germanias. Ello indica que, desde el punto de vista religioso, las comunidades celtibéricas son las que guardan más similitudes con el resto de los pueblos célticos de Europa.

El territorio enmarcado por estos tres teónimos es el más amplio; abarca las provincias de Burgos, el sur de Alava, Soria, La Rioja, Segovia, Guadalajara, Cuenca y una parte de Teruel, delimitando con una destacable exactitud el territorio celtibérico.

Sin embargo, en esta región la gran mayoría de las denominaciones de divinidades son unimembres, por lo que no podemos afirmar con seguridad el carácter teonímico de las mismas y, por otra parte, también la mayor parte aparecen como locales, por lo que no surgen con una mínima claridad los perfiles del panteón religioso. El esquema es, en consecuencia, más difuso que el obtenido en la región lusitano-galaica.

Ahora bien, se pueden hacer algunas observaciones: en el entorno de Lara de los Infantes (Burgos) aparece una dedicación a las *Matres* y, muy cerca de ésta, ofrendas a *Epona* y *Boiogena*. Coinciden, por tanto, tres divinidades femeninas en el mismo territorio, aunque la última es sólo conocida por esa inscripción y podría ser un apelativo. En Yanguas (Soria) se registran testimonios de dos diosas: *Atemnia* y las *Matres*. Por consiguiente, no conocemos en esta zona coincidencias de más de tres diosas en una misma localidad, lo que es bastante coherente con la casuística observable en el plano regional, ya que sólo aparecen los dos únicos teónimos supra-locales de las *Matres* y *Epona* en clara coincidencia.

En cuanto a las divinidades masculinas, se puede suponer un culto a *Lugus* en toda la región considerando los testimonios que mencionan a los (o las) *Lugovibus* y a las *Deae Lugunae* como pervivencias del dios y, por otra parte, el testimonio de Peñalba de Villastar donde aparece como dios singular. Por otra parte, *Aio/Aeio* y *Nemedo* aparecen en los límites occidentales de la región que estudiamos sin que sea posible confirmar una coincidencia objetiva con el ámbito de culto de *Lugus.* Podemos pensar, por otra parte, que *Tullonio*, *Baelibio* y *Dercetio*, como dioses que comparten la característica de estar vinculados a grandes montañas podrían ser otro tipo de divinidad diferente a *Lugus*, quizá de carácter jupiteriano, pero tampoco lo podemos asegurar.

La única coincidencia de dos dioses masculinos en una misma localidad es la de *Cabuniaegino* y *[C]aidam[o]* en Monte Cildá (Olleros de Pisuerga, Palencia), aunque el último es de dudosa lectura. El otro ejemplo más parecido es el de *Suttunio* y *Cesando*, de Lences y Poza de la Sal (Burgos), distantes entre sí cinco kilómetros.

1146. *Ibid.*, 163.
1147. *CIL* II 3098; Almagro Basch, 1984, 77.
1148. Blázquez, 1962, 213.
1149. Almagro Basch, 1984, 78.
1150. *CIL* II 3097.
1151. Blázquez, 1962, 86-87, nº 17.
1152. Almagro Basch, 1984, 86-87, nº 17.
1153. El área celtibérica la hemos definido a partir del estudio de Lorrio (1999, 312).



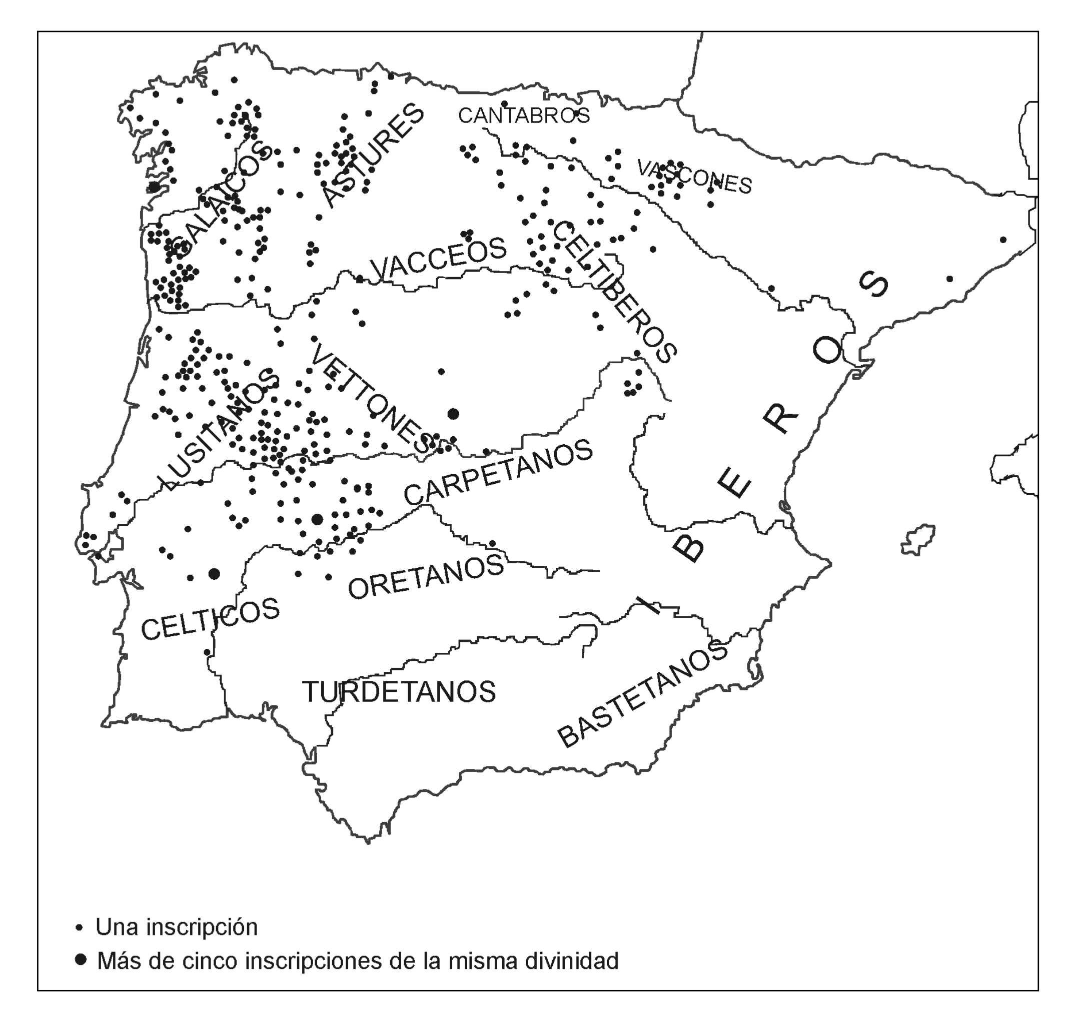
Mapa nº 8.- Límites territoriales de la Celtiberia (según Lorrio, 1999, 312, fig. 1.A.4) y difusión de los testimonios de las Matres, Lugus y Epona en Hispania.

Debemos remarcar también una cierta particularidad del territorio cántabro, donde aparecen tres denominaciones con el mismo sufijo: *Erudino*, *Obbellegino* y *Cabuniaegino*. Este hecho no se produce en otros ámbitos, lo que otorga una cierta personalidad a esta región y, además, apunta que estas denominaciones podrían ser adjetivos de una divinidad innominada.

El ámbito ocupado por el pueblo vacceo, que se extiende por la mayor parte de las provincias de Zamora, Palencia y toda la de Valladolid, tiene una muy marcada especificidad: la práctica ausencia de dedicaciones epigráficas a dioses autóctonos. Exceptuando las tres inscripciones dedicadas a las *Duillae* halladas en Palencia, sólo están registrados los testimonios hallados en la zona montañosa situada al norte de esta provincia, que se sale del ámbito habitado por este pueblo. Hacia el este del territorio vacceo, sólo aparecen citados dioses indígenas a partir de una línea norte-sur que se extiende por la provincia de Burgos desde los alrededores de Briviesca hasta *Clunia* y, desde aquí, hasta Segovia, es decir, a partir de la frontera con los Celtíberos. Es curiosa la uniformidad de esta línea que deja en su parte occidental toda una amplia región vacía de testimonios que se prolonga hasta las capitales de León, Zamora y Salamanca. Esta diferencia en cuanto a los testimonios de religiosidad indígena, como podemos observar en el mapa nº 9, marca una patente distinción de orden cultural entre los Celtíberos y los Vacceos.

El tercer ámbito en el que se observa una personalidad muy marcada es la provincia de Navarra, donde aparecen los teónimos de origen vascón. Al sudoeste de Pamplona aparece un pequeño territorio donde se registra la coincidencia de dos teónimos regionales: *Losa* o *Loxa*, con cuatro dedicaciones y *Larrai* con dos. Hacia el este de la provincia aparece otro dios, probablemente, supra-local: *Peremusta*, representado por dos inscripciones (una de ellas no es totalmente segura) halladas en lugares muy cercanos. El resto de las divinidades presentes en el área navarra sólo constan en una localidad. La mayoría de sus nombres son, probablemente, vascos: *Itsacurrine*, *Errensa* o *Stelaitse*. Otros son de difícil adscripción, como *Lacubegis*.

Son pocos datos, por tanto, para que podamos determinar el panteón religioso de las poblaciones vasconas. Sin embargo, nos parece sugerente el hecho



Mapa nº 9.- Epígrafes de divinidades indígenas y principales etnias hispanas.

de que, si trazamos el área de distribución de los seis testimonios pertenecientes a *Losa* y *Larrahi*, en el seno de este ámbito no aparecería ningún otro dios registrado. Por tanto, si tuviéramos que juzgar únicamente a partir de los datos conocidos, deberíamos plantear que esos grupos de población tenían dos divinidades principales, una masculina y otra femenina. Entre el resto de los dioses testimoniados en la provincia de Navarra los datos son aún más escasos y no se dan coincidencias territoriales de teónimos.

10

CONCLUSIONES: LA COMPOSICIÓN DEL PANTEÓN HISPANO

El primer nivel de conclusiones, que afectan a la composición del panteón indígena de Hispania, es decir, al número de divinidades masculinas y femeninas que eran adoradas por un mismo grupo de población, será establecido haciendo una previa diferenciación territorial entre la franja lusitano-galaica y, por otra parte, las regiones central y oriental de la meseta norte peninsular. Esto lo justificamos en la evidencia de que los teónimos registrados en ambas regiones son, con la única excepción de Lugus, diferentes y, en segundo lugar, porque los datos procedentes del territorio lusitano-galaico son mucho más numerosos y reveladores. Probablemente, la percepción que se obtiene del mundo religioso indígena a partir de los datos epigráficos de la Meseta norte ha sido más alterada a causa, quizá, de una más intensa penetración cultural de Roma en ese ámbito. Dentro de cada uno de estos territorios, veremos por separado las divinidades masculinas y las femeninas.

El territorio lusitano-galaico.

Las posibilidades que ofrece el planteamiento metodológico que ofrecimos en el primer capítulo, desde un punto de vista panteístico, se pueden observar en el mapa nº 10, que expone los territorios donde se constatan testimonios de cada una de las divinidades indígenas masculinas cuyo culto excedía del ámbito local; es decir: regionales y supra-regionales. Según este mapa, se observa que en el territorio limitado al sur por el río Tajo, al este por la actual frontera entre Portugal y España y al norte por la Sierra de la Estrella, se rendía culto a cuatro dioses que sobrepasaban el ámbito local: *Bandua, Quangeius, Arentius y Reue.*

No estamos seguros del carácter teonímico de las demás denominaciones registradas en esta área. En cualquier caso, hay cuatro posibles teónimos indígenas más en esta zona, que son, por lo que sabemos hasta el momento, locales. *Laepus*, aunque con tres dedicaciones, sólo aparece en Pousafoles (Sabugal, Guarda); *Igaedus*, *Aratibrus* y *Aetius* sólo se testimonian una vez (ver mapa nº 11). Por otra parte, *Igaedus* podría ser un epíteto y existe la posibilidad de que los dos últimos tuvieran relación con *Arentius*. Además, tres de estos cuatro teónimos locales aparecen en los límites exteriores de esta región que hemos delimitado.

Por tanto, tenemos argumentos bastante razonables para concluir que en este territorio existiría un panteón compuesto de cuatro divinidades indígenas masculinas que excedían del ámbito local: *Bandua, Reue, Quangeius* y *Arentius*. Es posible que hubiera que añadir a éstas alguna más pero, teniendo en cuenta la cantidad de epígrafes descubiertos hasta el momento en esta región y la proporción de éstas que se dedicaron a esos cuatro dioses, consideramos la idea planteada muy probable. Junto a éstas, serían adoradas otras deidades de carácter local cuyo número es difícil de establecer.

Hemos de preguntarnos, por tanto, si estas conclusiones pueden ser extrapoladas a otras regiones lusitano-galaicas o comprobadas con los datos de otros territorios. En este sentido, observamos en el mapa como la confluencia de cuatro teónimos masculinos supra-locales, tal como existe en la zona citada, no se da en las restantes. Lo más frecuente, en el estado actual de la investigación, es que coexistan sólo dos teónimos de este tipo.

Hacia el este de la frontera portuguesa, en la Extremadura española, se observa una cierta continuidad en el esquema teonímico observado en la región anterior, ya que persiste el culto a *Arentius, Bandua* y *Quangeius*. El único cambio relevante es la inexistencia de testimonios alusivos a *Reue* y la aparición de una nueva denominación de carácter regional, probablemente un apelativo, que aparece en Ceclavín y Villamiel, dos localidades situadas a una cierta distancia entre sí: *Salamati*.

Las similitudes son mayores si consideramos la existencia de dos teónimos más, de carácter local, constatados en el límite más oriental de esta región extremeña: *Arabus* y *Mirarus*. Desconocemos el

carácter de otros nombres, como *Eniragillus* y *Moricilus*, aunque no se puede desechar que fueran epítetos. En cualquier caso, sólo son conocidos por un testimonio. En definitiva, observamos grandes analogías entre el esquema ofrecido por las inscripciones votivas halladas a ambos lados de la frontera hispano-portuguesa, ya que en ambos lugares se plasma un esquema de cuatro teónimos supra-locales, entre los que sólo se observa al este de la frontera la ya citada "sustitución" de *Reue* por *Salamati*, además de cuatro posibles teónimos de carácter local en cada zona.

En la región circundante a la actual ciudad de Viseu se practicó culto a dos divinidades que superaban el ámbito local: *Crouga* y *Bandua* y, en el área más cercana a la costa, a *Cosus*. Según Vaz[1154], también se habría rendido culto a *Cosus* en las cercanías de la ciudad de Viseu; sin embargo, las dedicaciones seguras a este dios aparecen hacia el oeste de la región, separadas del ámbito donde se da la coexistencia de votos efectuados a *Crouga* y *Bandua.* De los dos testimonios que se mencionan para afirmar la veneración de *Cosus* en el área de Viseu, uno es de muy dudosa procedencia y el otro no se puede asegurar que mencione a esta divinidad.

Coincidiendo con el área de culto de *Crouga* y *Bandua*, tenemos constatados otros tres teónimos masculinos de alcance local. *Luruni,* aunque citado en cuatro aras, sólo aparece en Vendas de Cavernães; *Collouesei* se conoce únicamente por un testimonio hallado en Furtado y *Albucelaincus* por otro aparecido en Repeses[1155]. En resumen, tenemos un esquema formado por dos teónimos supra-locales y tres de carácter local que coinciden en un mismo territorio; por tanto, es diferente al que se observa en otras zonas donde los datos son más ricos. No obstante, es probable que en el futuro este panorama sea completado, puesto que nuestras conclusiones vienen dadas a partir de sólo ocho epígrafes donde consta, con una razonable seguridad, el teónimo indígena masculino.

Dos de los teónimos más representados en la región de Castelo Branco, *Bandua* y *Reue*, coinciden en otra amplia área del territorio que estudiamos: la enmarcada, aproximadamente, por el distrito portugués de Vila-Real y la provincia española de Orense. El culto a *Bandua*, del que se conocen en esta región cuatro testimonios seguros y dos más dudosos, tuvo una clara continuidad territorial en todo el interior desde Galicia hasta el sur del río Tajo. Sin embargo, los datos alusivos a *Reue* aparecen en la región de Castelo Branco, desaparecen en una amplia región del centro de Portugal, y de nuevo surgen en el distrito de Vila-Real con una importante densidad de datos (diez altares) que se extiende hasta la provincia de Orense[1156].

Mapa nº 10.- Teónimos masculinos supra-locales del área lusitano-galaica.

A pesar de la gran cantidad de inscripciones procedentes de este territorio, no son numerosas aquellas en las que consta un teónimo seguro, por lo que las posibles conclusiones distan mucho de ser concluyentes. No obstante, podemos afirmar que eran adorados ampliamente *Reue* y *Bandua*; estas divinidades compartirían el culto con otros dioses locales. Uno de éstos sería *Torolus*, conocido por una inscripción de Pías (Orense) donde es acompañado por el epíteto *Combiciegus*, probablemente alusivo al territorio donde se halló la pieza, hoy conocido como *As Combicias*[1157]. Otros teónimos que en la actualidad hemos de caracterizar como locales son *Moelius* y

1154. Vaz, 1993, 564.
1155. *Ibid. loc.cit.* Sobre *Luruni, vid.* Untermann, 1965, 18-22.

1156. No obstante, este problema podría quedar solucionado si consideramos una inscripción procedente de Santa Eufemia (Pinhel, Guarda) como dedicación a *Reue*, puesto que el posible teónimo abreviado reza *R(...) C(...)*. Este tesis no es, sin embargo, segura.
1157. Rivas, 1993, 62. Si este teónimo es el mismo que el citado en otra inscripción procedente de Vilamartín de Valdeorras (Orense) donde Rodríguez Colmenero leyó *Poro.lo* (1987, 145 nº 83), tendríamos otra divinidad supra-local. No obstante, esta hipótesis carece de fundamentos por el momento.



Mapa nº 11.- Teónimos masculinos locales del área lusitano-galaica.

Debaronis, conocidos por epígrafes de Cornoces (Orense) y Aguas Frías (Chaves, Vila Real), respectivamente[1158].

Por tanto, el esquema que surge de los datos procedentes de ese territorio, corresponde a un panteón de dos divinidades masculinas supra-locales conocidas por numerosas inscripciones y tres más de alcance local sólo representadas por una dedicación, aunque el gran número de testimonios confusos hasta el momento podría variar este panorama en cierta medida en el futuro.

En el área de Bragança tenemos datos más dispersos. Aquí conocemos también dedicaciones a dos dioses supra-locales: *Bandua* y, en segundo lugar al dios *Aernus*, del que conocemos tres inscripciones, dos de ellas procedentes de Castro de Avellas. No obstante, no poseemos información suficiente que nos permita perfilar de modo suficiente el organigrama teonímico de la zona.

Las regiones costeras que se extienden desde Galicia hasta el área de Aveiro se pueden relacionar entre sí porque *Cosus* es en ellas el dios predominante. Junto a él aparecen, en general, teónimos masculinos que no exceden nunca de un ámbito local, como *Vestius* (Lourizán, Pontevedra), *Edovius* (Caldas de Reis, Pontevedra), *Lariberus* (Donón, Pontevedra)[1159], *Tongo* (Braga) o *Candeberonius* (Vila Nova de Mares, Braga). En toda esta estrecha franja costera *Cosus* sólo parece coincidir con el territorio de culto de *Bandua*, que es el dios predominante en todo el interior lusitano-galaico, de forma muy puntual, en Catoira (Pontevedra) y Vila da Feira (Aveiro). Hacia el interior los testimonios de *Cosus* desaparecen y sólo vuelven a surgir, en una intensa concentración,

1158. Por otra parte, si la inscripción de Mosteiro de Ribeira (Orense) dedicada a *Crougin* (*CIL* II 2565) o a *Crougai* (*HEp* 5, 640) es de localización y lectura seguras, tendríamos que plantearnos el significado de la presencia de esa divinidad en Orense, ya que sería el único testimonio en esta zona del dios *Crouga* conocido, por otra parte, en el área de Viseu. No obstante, la pieza sólo fue vista por el P. Martín Sarmiento en 1755 y está desaparecida (Fita, 1911, 391-394). Otro posible teónimo plural podría ser *Ariounis* (Rivas, 1988-89, 95 ss.) aunque, en nuestra opinión, podría ser también la primera parte de un epíteto compuesto.

1159. Sobre todas las inscripciones de esta divinidad, *vid.* Baños, 1994, 27 ss.



Mapa nº 12.- Teónimos femeninos supra-locales de la región lusitano-galaica.

en la zona del Bierzo donde tampoco aparecen datos de otras divinidades indígenas lusitano-galaicas.

En la provincia de Lugo se constatan tres teónimos masculinos supra-locales, como son *Bandua*, *Cohue* y *Lugus*[1160] junto a varios teónimos locales, como *Verore*, *Lahus* o *Reus*, mostrando un panorama similar al ofrecido por otras zonas[1161]. Otros posibles teónimos locales aparecen, en mayor o menor medida, aislados del resto en otras zonas en las que existen pocos hallazgos epigráficos y, en consecuencia, no se testimonian otras divinidades: se trata de *Bodus* (Villapalos, León), encuadrado ya en otro contexto teonímico, *Densus* (Felgar, Moncorvo), *Carneus* (Arraiolos, Evora) y *Aracus* (Alcabideche, Cascais, Lisboa).

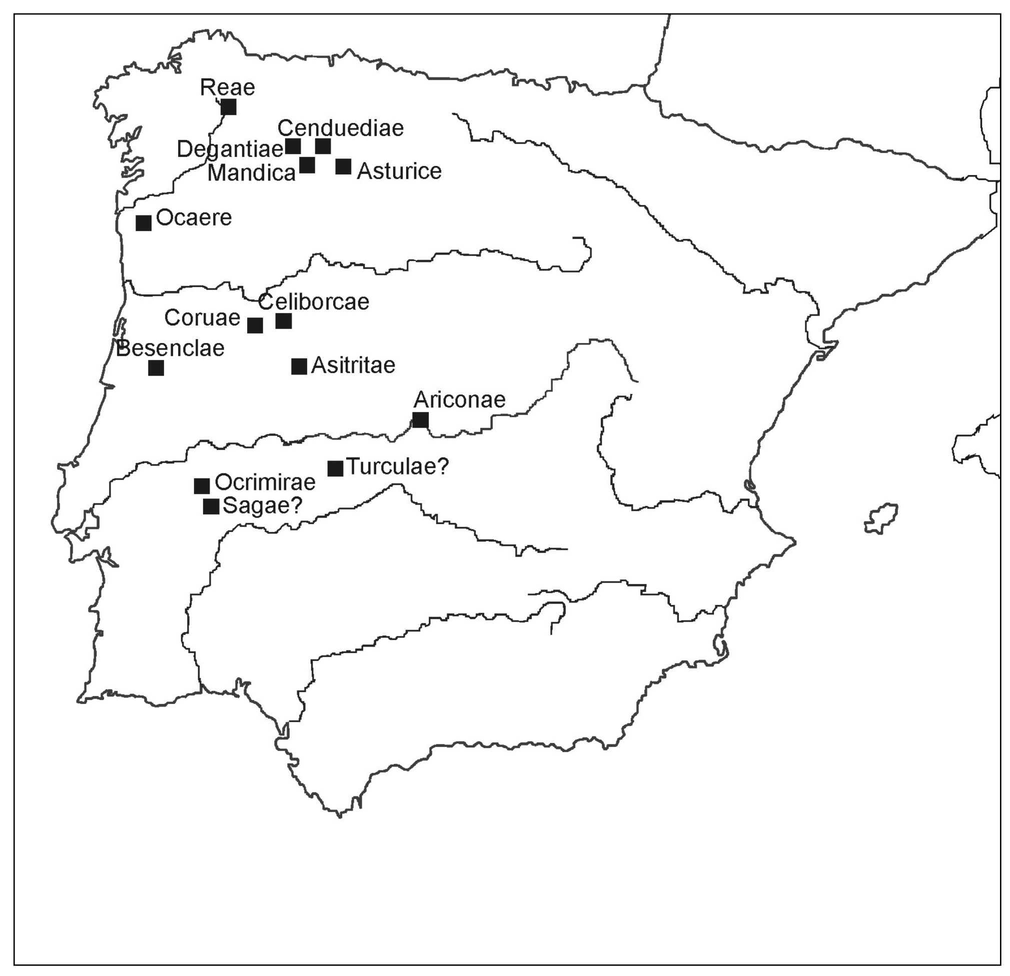
A la vista de los datos expuestos, se evidencia que la zona donde más cantidad y riqueza de datos tenemos es la englobada en el actual distrito de Castelo Branco, donde detectamos cuatro teónimos supra-locales y, probablemente, otros cuatro locales. Este esquema es muy similar al que ofrecen las informaciones de la región septentrional de la Extremadura española. En el resto de las áreas que hemos delimitado, los datos útiles son más escasos y, quizá debido a ello, no se constata la coincidencia de más de dos teónimos masculinos de amplia difusión junto a varios de carácter local.

Por tanto, en ninguna de las zonas estudiadas coinciden más de cuatro divinidades masculinas supra-locales que compartieran el culto. Esto nos parece muy importante para la comprensión de la religión indígena en el área lusitano-galaica, puesto que se acerca bastante a la síntesis que César expuso sobre las principales divinidades indígenas galas y se aleja de las visiones expresadas por los investigadores durante la primera mitad de siglo, que contabilizaban las divinidades hispanas por centenares.

Finalmente, las premisas citadas nos llevan a formular otra hipótesis, a saber, si en cada una de estas regiones se plasma, con mayor o menor exactitud, una misma estructura panteística, los datos de las mismas pueden ser comparados con el fin de averiguar la naturaleza de las divinidades que se ocultan detrás de los teónimos conocidos. A modo de ejemplo: si en la

1160. Arias *et al.*, 1979, nº 67 y 68.

1161. Sobre los testimonios de *Verore, vid.* Arias *et al.*, 1979, nº 11, 12, 13 y 14; sobre *Laho*, *ibid.*, nº 5; en cuanto a *Reo, ibid.*, nº 9.



Mapa nº 13.- Denominaciones femeninas locales del área lusitano-galaica.

Beira Baixa y en el norte de Extremadura los teónimos supra-locales conocidos son los mismos con la única variación de *Reue* por *Salamati,* se podría inferir que ambos se refieren a una misma deidad y, por tanto, la existencia de los dos testimonios alusivos a *Salamati* al norte de Extremadura podrían explicar la desaparición de dedicaciones a *Reue* en este área. Más adelante profundizaremos en esta cuestión.

Otras tesis pueden ser formuladas con estos puntos de partida: ya que *Bandua* y *Reue* están muy testimoniados en la Beira Baixa y, por otra parte, también en la región de Vila-Real y Orense, se podría conjeturar una equivalencia entre algunos de los teónimos que coinciden con los dos citados en ambas zonas, es decir, *Arentius* y *Quangeius* con *Moelius, Torolus* o *Debaronis*. Sin embargo, el hecho de que los tres últimos sean locales incrementa las dificultades de establecer cualquier comparación con los dos primeros.

En otro lugar hemos formulado la teoría según la cual *Cosus* y *Bandua* podrían ser dos teónimos alusivos a un mismo dios ya que, además de la vinculación plasmada entre ambos en algunas inscripciones, siendo tres los dioses masculinos que se difundieron por casi toda el área lusitano-galaica, los dos citados y *Reue*, es sumamente paradójico que *Cosus* no coincida territorialmente con los otros dos[1162].

En lo que respecta a las divinidades femeninas, podemos destacar algunos elementos disonantes entre las distintas regiones del ámbito lusitano-galaico. En primer lugar, el único teónimo femenino seguro que aparece al norte del río Duero es, por estar acompañado de epítetos, *Nabia*. Las denominaciones femeninas restantes que coinciden territorialmente con esta divinidad son muy escasas, unimembres y, en la mayoría de los casos, de dudosa fiabilidad. Como más adelante veremos, la impresión resultante es que *Nabia* fue erigida al rango de diosa con absoluto predominio en esa zona.

Este panorama sólo se hace distinto en el particular territorio que tan frecuentemente estamos mencionando: el área en torno a Castelo Branco y el norte de la Extremadura española. Aquí se observa una coincidencia de tres o cuatro divinidades femeninas: *Trebaruna*, *Arentia* y *Munidis* y, aunque la coincidencia es sólo parcial, se podrían añadir *Erbina* y

1162. Olivares, 1998, 7 ss.

epíteto/s	procedencia	referencias
Barciaeco	ESP, AST, Tineo, Naraval.	HAE 1661; ILER 765; ILER 852; ERA 10
Arpaniceo	ESP, BA, La Codosera	AE 1972, 234
Palantico	ESP, CC, Perales del Puerto.	HE 1, 177; CPC 773
[...]aeco	ESP, CC, Salvatierra de Santiago.	ETF (HA) 8, 1995, 353, nº 7.
Tritiaecio	ESP, CC, Torremenga	AE 1965, 74; ILER 939; CPC 806
Atilaeco	ESP, OR, O Barco de Valdeorras.	AF 534; HE 3, 272; AF 2, 106
Caesariciaeco	ESP, SA, Martiago.	AE 1994, 887; HE 5, 664
Canteco?	ESP, SO, Tera	HE 2, 665
Mentoviaco	ESP, ZA, Villalcampo.	ILER 879; HAE 886
Mentoviaco	ESP, ZA, Zamora.	CIL II 2628; CIL II 5649; EE 407
Senaico	PT, BR, Braga.	AE 1973, 307; RAP 190
Bormanico	PT, BR, Guimaraes, Caldas de Vizela.	CIL II 2403; CIL 5558; CMMS 76; RAP 38
Bormanico	PT, BR, Guimaraes, Caldas de Vizela.	CIL II 2402; CMMS 22; ILER 768; RAP 37
Durbedico	PT, BR, Guimaraes, Ronfe.	CIL II 5563; CMMS 18; ILER 808; RAP 62
Tameobrigo	PT, BR, Marco de Can., Varzea do Douro	CIL II 2377; CMMS 14; ILER 931; RAP 193
[...]abrigo	PT, BR, Vila Nova de Famalicao, Delaes.	CIL II 5561; CMMS 20; ILER 770; RAP 39
Tabudico	PT, CO, Cantanhede, Murtede.	HAE 1928; ILER 930; RAP 192
Vaseco	PT, CO, Coimbra, Soure	CIL II 363; HE 3, 474; AE 1990, 499; HE 4,1047
Kassaeco	PT, LI, Lisboa.	HAE 396; AE 1950, 257; ILER 665; RAP 208
Mermandiceo	PT, LI, Sintra, Sintra.	AE 1959, 203; ILER 877; RAP 167
Turiaco	PT, OP, Santo Tirso, Santo Tirso.	CIL II 2374; CIL II 5551; AE 1959, 103; RAP 199
Andaieco	PT, PORT, Castelo da Vide, Santiago Maior	FE 221; HE 6, 1064

Tabla nº 1.- Epítetos de teónimo desconocido.

Laneana[1163]. Al sur de esta región se testimonia, por un lado, *Nabia* y, sin coincidir con plenamente con ésta, *Ataecina* y *Lacipaea*. Por tanto, contando con una densidad de hallazgos epigráficos semejante, los datos de esta zona contrastan mucho con los registrados al norte del río Duero, donde lo más relevante es el culto a *Nabia* como única divinidad de amplia difusión.

Los datos de las denominaciones locales no alteran nuestras conclusiones. Además de que los testimonios fiables son escasos, tampoco podemos asegurar su carácter teonímico, puesto que son unimembres todas ellas y, además, los nombres de diosas no poseen sufijos característicos que denoten con claridad si son apelativos.

El área central y oriental de la Meseta norte.

Los datos de esta región muestran, como hemos visto, grandes dificultades para establecer la composición del panteón religioso de la zona. Dejando a un lado los datos de la provincia Navarra, donde sólo coinciden *Larrahi* y *Losa* como dioses supra-locales en un mismo ámbito, sólo podemos asegurar un culto a tres dioses de amplia difusión: *Epona*, las *Matres* y *Lugus*.

Es claro que este esquema no coincide con el observado en las áreas lusitano-galaicas más densas en datos ni tampoco con el que aparece en el resto del mundo céltico europeo. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que en la región que nos ocupa no aparecen dedicaciones a dioses con la estructura teónimo-epíteto. Ello tiene unas consecuencias que, dependiendo del método que se utilice para su estudio, pueden variar el panorama radicalmente.

Al estudiar el área lusitano-galaica, desechamos las menciones uni-membres a la hora de perfilar la composición del panteón por dos razones principales: en primer lugar, porque es muy habitual en esa área citar a los dioses con su nombre y apelativo y, por otra parte, está también demostrado que aparecen apelativos desprovistos de teónimo en las inscripciones. En este sentido, el dios *Reue* se le cita como *Reue Larauco*, pero también como *Larauco deo* y *Larocu*; *Bandua* se menciona como *Bandi Vorteaeceo* y sólo como *Vortiacio*; como *Bande Velugo Toiraeco* y como *Deo Tueraeo*; *Ataecina* aparece como *Dea Ataecina Turibrigensis* y como *Dea sancta Turibrigensis*. Además, existen numerosos casos de apelativos seguros, cuyo teónimo desconocemos, que aparecen con sufijos adjetivales como *eco*, *ico*, *igo* o *-ceo*.

Los datos referentes a epítetos con estos sufijos se centran, casi exclusivamente, en la región occidental de Hispania, como podemos observar en la tabla siguiente.

1163. Sin embargo, en las dos inscripciones donde se testimonia esta diosa no aparece con apelativos, por lo que no es del todo seguro su carácter teonímico.

NOMBRE	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
Tullonio	ESP, AL, Alegría.	CIL II 2939; ILER 944
Baelibio	ESP, AL, Angostina.	ILER 6780; HE 6, 2
Baelibio	ESP, AL, Angostina.	HE 6, 1
Leucina	ESP, AL, Miranda de Ebro, Comunión.	AE 1986, 402; HE 2, 1
Equeunur	ESP, AST, Pola de Gordón, La Vid.	HE 1, 412
Vurouio	ESP, BU, Barcina de los Montes.	AE 1976, 292
Vurouio	ESP, BU, Barcina de los Montes.	AE 1976, 291
Vurouio	ESP, BU, Barcina de los Montes.	AE 1976, 294
Vurouio	ESP, BU, Barcina de los Montes.	AE 1976, 293
Boiogenae	ESP, BU, Lara de los Infantes.	ERLara 39
Cesando	ESP, BU, Lences.	IRSBP 4; AE 1985, 585
Suttunio	ESP, BU, Poza de la Sal.	CIL II 746; ILER 929; AE 1976, 316; CPC 93;
Velonsae	ESP, BU, Ranera.	IRMN 28
Erudino	ESP, CANT, Torrelavega.	ILER 851
Irbi	ESP, CC, Ahigal.	HE 2, 189
Eniragillo	ESP, CC, Casas de Millán.	HAE 1045; AE 1975, 235; ILER 850; CPC 822
Moricilo	ESP, CC, Casas de Millán.	AE 1977, 424
Asitritae	ESP, CC, Navaconcejo.	ILER 731; CPC 813; HAE 1791
Turculae	ESP, CC, Puerto de Santa Cruz.	HE 5, 231
Aenidiui	ESP, CC, Zorita.	AE 1971, 148; CPC 766
Amma	ESP, CU, Saelices.	CIRS 19
Dialco	ESP, CU, Saelices.	CIL II 4977; ILER 801
Aironi	ESP, CU, Uclés.	CIL II 5888; ILER 714
Seitundo	ESP, GE, Susqueda	AE 1985, 633; HE 1, 346
Louterde	ESP, GU, Abanades.	HE 3, 189
Arconi	ESP, GU, Riba de Saelices.	HAE 394; AE 1955, 232; AE 1987, 653; HE 2, 425
Cenduediae	ESP, LE, Bembibre.	HE 6, 626
Degantiae	ESP, LE, Cacabelos del Bierzo.	CIL II 5672; IRL 59; ILER 799; AE 1928, 175
Mandicae	ESP, LE, Ponferrada.	CIL II 5669; CML 5669; IRL 61; ILER 876;
Bodo	ESP, LE, Villapalos.	CIL II 5670; EE 1, 294; ILS 4505; ILER 767; IRPL 53
Poemana	ESP, LU, Lugo.	CIL II 2573; ILER 909; IRG 2, 23; IRL 6
Reae	ESP, LU, Lugo.	IRPL 7
Regoni	ESP, LU, Lugo.	CIL II 2574; IRL 8; ILER 912; IRG 2, 17
Itsacurrine	ESP, NA, Izcue.	Epigraphica 60, 1998, 290
Lacubegi	ESP, NA, Ujué.	ILER 860; EN 59;
Cabuniaegino	ESP, PA, Olleros de Pisuerga.	EE 8, 159 y p. 517; HAE 2081; ILER 772; IRP 1
Duillis	ESP, PA, Palencia.	EE 9, 295; AE 1900, 120; ILER 804; IRP 2
Duillis	ESP, PA, Palencia.	EE 9, 296; HAE 400; ILER 805; IRP 3
Duillis	ESP, PA, Palencia.	EE 9, 297; IRP 4
Edouio	ESP, PO, Caldas de Reis.	CIL II 2543; ILS 4504; ILER 811
Dercetio	ESP, RI, S. Millán de la Cogolla.	CIL II 5809; ILER 800; ERR 40; IRR 42
Obione	ESP, RI, Tobia.	ILER 902; IRR 23; ERR 39
Natrico	ESP, SA, Alba de Tormes.	HE 1, 520
Celiborcae	ESP, SA, Villasbuenas.	HAE 1335; ILER 784
Lattueris	ESP, SO, Hinojosa de la Sierra.	IRS 14
Drusune	ESP, SO, S. Esteban de Gormaz	HE 6, 893
D(rusune)	ESP, SO, S. Esteban de Gormaz.	HE 6, 894.
Atemniae	ESP, SO, Yanguas.	ILER 385; ERS 36; HE 5, 756.
Mauo	ESP, TO, Polán.	MHA 17, 1996, nº 3
Togoti	ESP, TO, Talavera de la Reina	CIL II 893; ILS 4512; ILER 934
Ariconae	ESP, TO, Talavera de la Reina.	ILER 728
Urilouco	ESP, TO, Talavera de la Reina.	HE 5, 785
Iuiliae	ESP, VI, Forua.	ILER 858; HAE 229; AE 1955, 33; AE 1908, 5
Iuaporconis	ESP, Z, Sos del Rey Católico.	IRMN 32; HE 5, 932
Obanae	ESP, Z, Velilla del Ebro.	CIL II 5849; ILER 901
Castaecis	PT, BR, Guimaraes, Caldas de Viz., Lousada.	CIL II 2404 + P. 1129; ILER 780; RAP 45
Corono	PT, BR, Guimaraes, Cerzedelo.	CIL II 5562; CMMS 17; ILER 787; RAP 46
Ocaere	PT, BR, Terras do Bouro, S. Joao do Campo.	CIL II 2458; ILER 903; RAP 176
Denso	PT, BRÇ, Moncorvo, Felgar.	RAP 59
Aetio	PT, CB, Fundao, Alcaria.	AE 1977, 354; RAP 5

NOMBRE	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
Oipaengiae	PT, CB, Idanha a.N., Granja dos Belgaios.	EMTPJ 5; RAP 60; HE 5, 991
Igaedo	PT, CB, Idanha-a.N., Idanha-a-Velha.	AE 1967, 137; ILER 5995; RAP 152;
Oipaengiae	PT, CB, Idanha-a-Nova, Ladoeiro.	FE 198; HE 5, 990
Remetibus	PT, CO, Condeixa-a-Nova, Condeixa-a-Velha.	FC 2, 18; AE 1946, 7; RAP 183
Issibaeo	PT, CO, Miranda do Corvo?	RAP 156
Coruae	PT, GU, Figueira de Castelo Rodrigo.	HE 2, 794; RAP 47
Laepo	PT, GU, Sabugal, Benespera.	FE 28; ILER 775; RAP 159
Laepo	PT, GU, Sabugal, Pousafoles.	FE 28.1; AE 1984, 480; RAP 158
Laepo	PT, GU, Sabugal, Pousafoles.	FE 28.2; AE 1984, 481; RAP 157
Calaiciae	PT, OP, Paredes, Sobreira.	ILER 5083b; AE 1977, 446; RAP 40
Abne	PT, OP, Santo Tirso, S. Martinho do Campo.	CIL II 779, CMMS 19; ILER 704, RAP 1
Ocrimirae	PT, PORT, Marvão, S. Salvador de Aramenha	HE 6, 1068
Louciri	PT, SANT, Santarem.	ILER 68; AE 1966, 176; RAP 162; HE 4, 1083
Caro	PT, VC, Arcos de Valdevez, S. Vaia.	EE 9, 268; AE 1965, 108; ILER 779; RAP 44
Besenclae	PT, VI, Nelas, Canas de Senhorim.	FE 138; AE 1989, 384; HE 2, 897.
Luruni	PT, VI, Viseu, Cavernaes.	FE 71; AE 1986, 296; RAP 166; HE 1, 710
Luruni	PT, VI, Viseu, Cavernaes.	AE 1966, 178; HAE 2329; ILER 872; RAP 165
Luruni	PT, VI, Viseu, Cavernaes.	CIL II 404; ILER 873; RAP 163;
Luruni	PT, VI, Viseu, Cavernaes.	CIL II 413; ILER 874; RAP 164

Tabla nº 2.- Denominaciones unimembres locales.

En segundo lugar, los teónimos seguros se testimonian en numerosas inscripciones distribuidas por un amplio territorio. En consecuencia, en este área aparece un esquema teonímico claro y fundamentado en numerosos datos de amplia distribución territorial, por lo que la consideración como teónimos de las denominaciones unimembres que aparecen una sola vez sería un claro error.

Sin embargo, en el área oriental de la meseta norte, no existen denominaciones bimembres, exceptuando el caso de las *Matres*, por lo que tampoco hay muchos casos que podamos interpretar claramente como apelativos o como teónimos. Por otra parte, tampoco aparecen menciones con sufijos adjetivales (tan sólo podríamos citar como posibles *Erudino*, *Cabuniaegino* y *Obbellegino*) que denoten su carácter de apelativos. El panorama se resume, pues, en un cúmulo de nombres que aparecen en una sola ocasión. Ahora bien, hemos de considerar que tienen muchas posibilidades de ser epítetos los nombres que están vinculados a un topónimo, antropónimo, orónimo u otro elemento concreto de la naturaleza puesto que hemos observado que, en la región lusitano-galaica, este tipo de nombres suele corresponder a apelativos. En la meseta norte, se registran los casos de *Baelibio*, vinculado al monte Bilibio, *Dercetio* al monte Dercetio, *Tullonio* al monte Toloño o a la ciudad de *Tullonium*; *Vurouio* se relaciona con la comarca de La Bureba; *Aironi* con el pozo donde se descubrió la inscripción y *Arconi,* que podría vincularse al antropónimo *Arco* o al topónimo *Arcobriga*.

Habida cuenta de estos datos, no podemos establecer una regla general que permita caracterizar las denominaciones como teónimos o como apelativos, pero hemos de considerar que parece ser corriente citar sólo el apelativo omitiendo el nombre del dios. Esto implica que no podemos caracterizar de dioses locales los nombres que aparecen en una sola pieza epigráfica.

Con todo, el resumen se impone: los datos procedentes de la meseta norte no permiten, por el momento, perfilar la estructura del panteón religioso indígena. Sin duda quedan muchas cuestiones por resolver en la ardua tarea de establecer la estructura del panteón religioso indígena hispano pero, dada la escasa variedad de la información, una correcta ordenación de los testimonios y una posterior vinculación de los teónimos al territorio donde son constatados son un necesario punto de partida que nos da una visión más clara y ajustada de la misma y, además, nos permite efectuar comparaciones y llevar a cabo estudios más detallados con el objetivo final de averiguar el significado de las divinidades mencionadas en las inscripciones.

Este planteamiento no sólo nos ha sido útil, por tanto, para mostrar el perfil estructural del panteón religioso lusitano-galaico, sino que también lo tendremos en cuenta para intentar adentrarnos en el significado religioso de las distintas divinidades. En los capítulos correspondientes a la naturaleza religiosa de los dioses, cualquier hipótesis que formulemos sobre cada uno de ellos, siempre considerará todo conocimiento obtenido previamente sobre los demás que eran adorados en la misma zona.

II

LA NATURALEZA DE LAS DIVINIDADES

11

LOS DIOSES CÉLTICOS DEL OCCIDENTE EUROPEO Y EL PANTEÓN HISPANO

En la primera parte de este trabajo, el objetivo ha sido obtener la composición del panteón religioso indígena del área céltica hispana a partir de la cuantificación de los teónimos fiables, la verificación de la procedencia de las inscripciones y su plasmación sobre un mapa que nos permitiera observar la coincidencia o complementariedad de los territorios de culto de las distintas divinidades. Con este método, hemos llegado a la conclusión de que el número máximo de teónimos masculinos de carácter supra-local que coinciden en un mismo territorio es de cuatro, junto a los cuales se testimonian otros tantos locales. En cuanto a las divinidades femeninas, el panorama no es muy diferente, aunque aquí nos encontramos con más problemas, puesto que existen algunas disparidades territoriales difíciles de explicar. A tenor de las fuentes epigráficas, dado el gran número de inscripciones aparecidas hasta hoy, hemos considerado que el panorama obtenido debe reflejar, de modo aproximado, el esquema panteístico de los pueblos de la Céltica hispana durante los primeros siglos de nuestra Era.

Ahora bien, al norte de la Cordillera Pirenaica, los pueblos célticos de la Europa centro-occidental dejaron también testimonios de las divinidades a las que adoraban que, en algunos casos, eran las mismas que las veneradas en la Península Ibérica. En las provincias galas, germanas y en Britania los restos materiales de estos cultos son, además, mucho más numerosos y variados que en Hispania, puesto que incluyen algunos textos de autores antiguos, epígrafes y cuantiosas estatuas y relieves de gran riqueza iconográfica. A esto se añade la constancia e intensidad con que ha sido tratada la religión indígena en estos ámbitos por los historiadores.

Como ya avanzamos arriba, todas estas razones hacen muy aconsejable establecer puntos de comparación entre la religión hispana y la de estas regiones célticas del resto de Europa con el fin de averiguar si siguen unos patrones comunes. En un primer momento abordaremos la siguiente cuestión: ¿qué semejanzas o diferencias existen entre la estructura panteística de los distintos ámbitos? Una vez marcados estos puntos de referencia, nos adentraremos en el estudio de las distintas divinidades hispanas teniendo en cuenta los paralelismos existentes con las adoradas al norte de los Pirineos.

EL CARÁCTER DE LOS DIOSES CÉLTICOS EXTRA-HISPANOS DESDE UN PUNTO DE VISTA TERRITORIAL.

Aunque la religión céltica antigua del occidente europeo ha concitado el interés de la investigación a lo largo de los siglos XIX y XX y, como es sabido, en todos estos años ha ido incrementándose el conocimiento de las distintas divinidades, sus características formales, sus nombres y apelativos, los lugares donde eran adoradas, sus atributos y símbolos, han existido muchas dificultades para interpretar la información, que en muchos casos es confusa o contradictoria. Ello ha impedido en cierta medida obtener una visión de conjunto lo suficientemente sólida sobre el carácter general de la religión indígena en las regiones occidentales del imperio romano y, en concreto, sobre su panteón.

No existe, paradójicamente, consenso sobre determinadas cuestiones fundamentales: ¿Existe un panteón céltico común a todo el territorio que abarcaba esta cultura? ¿Se trataba de grandes dioses de amplia difusión o, por el contrario, de un gran número de divinidades locales diferentes?

César fue el primero que intentó definir las características del panteón y de los dioses de la Galia. Para él, existían grandes semejanzas entre estas divinidades autóctonas y las de Roma, puesto que su esquema partía de la identificación de cada uno de los dioses indígenas con su correspondiente romano: "*el dios de más culto es Mercurio; de este dios son las imágenes que abundan más; lo consideran como inventor de*

todas las artes; éste es para ellos el guía de rutas y caminos, al que consideran que tiene el máximo poder para ganar dinero y proteger el comercio. Después de él adoran a Apolo, Marte, Júpiter y Minerva. Sobre estos dioses tienen casi la misma opinión que los demás pueblos: que Apolo cura las enfermedades; que Minerva inicia en los trabajos manuales; que Júpiter es el soberano de los dioses y que Marte preside las guerras. La mayoría de las veces, cuando han decidido librar una batalla, le ofrecen el botín que capturen; cuando han vencido, le sacrifican los animales capturados y lo demás lo depositan en un solo lugar"[1]. Más adelante, el dictador hace unas últimas precisiones sobre el mismo tema: "*Todos los galos dicen ser descendientes de Dispater y afirman que esto se les ha ido transmitiendo por los druidas*"[2].

Para César, por tanto, las divinidades principales del panteón galo eran cinco masculinas y una femenina. Sus características eran lo suficientemente parecidas a las de los dioses romanos, para que el dictador las definiera por medio de su identificación con ellos.

Lucano mencionó también a algunas divinidades galas, dándonos sus nombres patrios. Sin embargo, no intentaba ofrecer un resumen del conjunto de divinidades que se adoraban en la Galia. Es posible que se intentara referir a los dioses principales del panteón, pero no se desprende de sus palabras que éstos fueran los únicos: "*tú también, tréviro, estás gozoso del cambio de escenario de la guerra, y lo mismo tú, ligur, ahora rapado, antaño sobrepasando a toda la Galia cabelluda con tus melenas derramadas graciosamente por la nuca; y vosotros, los que aplacáis con víctimas terribles al cruel Teutades y a Eso, pavoroso en sus salvajes altares, y a Táranis, cuya ara no es menos atroz que la de Diana escítica*"[3].

En las glosas de Berna, llevadas a cabo por dos copistas en torno al siglo IV d.C., se intentan establecer puntualizaciones sobre la naturaleza de estos dioses galos citados por Lucano y se intentan identificar con divinidades romanas: "*Mercurio en lengua gala se denomina Teutates, y es honrado por ellos con sangre humana. Los Galos aplacan así a Teutates Mercurio: colocan a un hombre boca abajo e introducen su cabeza en un recipiente para ahogarlo. Esus Marte es aplacado de este modo: cuelgan a un hombre de un árbol hasta que se desangra. A Taranis Dis Pater le sacrifican quemando hombres en una hoguera. Distintas versiones se encuentran en otros autores. Teutates Marte es aplacado con sangre horrible, bien porque los combates se hacen bajo la protección de este dios, o bien porque los Galos acostumbran a sacrificar hombres tanto a él como a otros dioses. Creen que Esus es Mercurio, en tanto que es adorado por los comerciantes. Creen que Taranis Jupiter es a la vez el más grande de los dioses celestes y que preside las guerras. Antes era habitualmente aplacado con cabezas humanas, pero actualmente se contenta con ganado*"[4].

Aunque conocemos algunas referencias más de autores latinos sobre dioses concretos, la mayoría de los investigadores se han basado en estos textos para elaborar sus hipótesis sobre el número de dioses principales del mundo céltico y sobre su jerarquía en el panteón. Desde estos puntos de partida, se ha intentado interpretar la gran cantidad de representaciones de dioses y de teónimos citados en los epígrafes.

Según Lambrechts, el gran número de epítetos de dioses conocidos que variaban de tribu a tribu no impide que éstos aludieran a grandes divinidades comunes a todas ellas. Para él, estos epítetos tópicos son comunes a todos los pueblos y épocas, por lo que se trataría sólo de adaptaciones locales de una cosmogonía y de una teología estructurada y perfilada por los druidas. La gran cantidad de representaciones escultóricas de un mismo tipo de divinidad descubiertas por todo el occidente europeo sería una clara demostración de que, a pesar de la variedad de denominaciones, existían divinidades adoradas simultáneamente por varios *populi*[5].

Ahora bien, en cuanto al tipo de divinidades que componían el panteón, Lambrechts estableció que los

1. Caes., *BG*, 6, 17: "*Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra, hunc omnium inuentorem artium ferunt, hunc uiarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere uim maximam arbitrantur. Post hunc Apollinem et Martem et Iouem et Mineruam. De his eandem fere quam reliquae gentes habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Mineruam operum atque artificiorum initia tradere, Iouem imperium caelestium tenere. Martem bella regere. Huic, cum praelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint plerumque deuouent: cum superauerunt animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt*".

2. *Ibid.*, 6, 18: "*Galli se omnes ab Dite Patre prognatos idque ab Druidibus proditum dicunt*".

3. Lucano, 1, 440 ss: *"tu quoque laetatus couerti proelia, Treuir et nunc tonse Ligur quondam per colla decore crinibus effusis toti prolate comatae et quibus immitis placatur sanguine diro Teutates horrensque feris altaribus Esus et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae"* (Traducido por A. Holgado. Madrid, 1984, 93-94).

4. Zwicker, 1904, 51-52: "*Sanguine diro Teutates horrensque feris altaribus Esus. Mercurius lingua Gallorum Teutates dicitur, qui humano apud illos sanguine colebatur. Teutates Mercurius sic apud Gallos placatur: in plenum semicupium homo in caput demittitur ut ibi suffocetur. Hesus Mars sic placatur: homo in arbore suspenditur, usque donec per cruorem membra digesserit. Taranis Ditis Pater hoc modo apud eos placatur: In alueo ligneo aliquod homines cremantur. Item, aliter exinde in aliis inuenimus. Teutates-Mars sanguine diro placatur, siue quod proelia numinis eius instinctu administrantur, siue quod Galli antea soliti ut aliis deis huic quoque homines immolare. Hesum Mercurium credunt, si quidem a mercatoribus colitur, et praesidem bellorum et caelestium deorum maximum Taranin Iouem adsuetum olim humanis placari capitibus, nunc uero gaudere pecorum*".

5. Lambrechts, 1942, 177 ss.

Celtas anteriores a la conquista romana habían conocido una divinidad o tríada divina con múltiples atribuciones de carácter general que, al contacto con el politeísmo romano, se habría descompuesto en diversas divinidades con una funcionalidad más concreta y definida. De este modo, después de la conquista, dicha entidad habría sido confundida con diferentes divinidades romanas, por no existir una que por sí sola fuera capaz de reemplazarla. Esto explicaría, por ejemplo, lo que para Lambrechts son confusiones entre Marte y Mercurio galo-romanos, o la identificación entre Júpiter y Dispater indígenas[6].

La conclusión final de este autor rechazaba plenamente, por tanto, el carácter localista de la religión céltica alineándose en una posición diametralmente opuesta: "*l'unité multiple du grand dieu gaulois nous paraît être le phénomène primordial. Ce ne sont pas de nombreuses petites divinités locales qui se sont confondues en des dieux panthées à l'époque romaine, mais c'est un grand dieu celtique assez indéfini et impersonnel qui, par le contact avec le monde gréco-romain, s'est dissous en de nombreuses divinités à la nature spécialisée. Tel est le résultat qui semble découler de nos recherches*"[7].

Hatt ha sido el investigador que, hasta el momento, más se ha acercado a las ideas de Lambrechts, afirmando la existencia de divinidades plurifuncionales de contornos poco definidos en épocas anteriores a la conquista romana de la Galia. Sus tesis seguían los mismos planteamientos metodológicos de aquél: para encontrar una solución a las confusiones iconográficas y epigráficas entre los dioses de época galo-romana buscó la causa en el período pre-romano. La novedad y la diferencia de este autor respecto de los anteriores es que Hatt no pensaba que los Celtas adoraron un único dios masculino en la época inmediatamente anterior a la conquista romana, sino en época pre-céltica, en torno al Bronce Final (1000-800 a.C.)[8].

En estos momentos existirían, según él, dos divinidades en paredría de caracteres pluri-funcionales. Ya en el período de la Tène, los dioses propiamente célticos habrían entrado en contacto con estas dos grandes divinidades pre-célticas generando un primer nivel de "contaminaciones" y, posteriormente, los dioses romanos se habrían superpuesto a todos ellos generando toda una "estratigrafía religiosa"[9].

Los autores que, al contrario de los citados hasta aquí, pensaban que existía un gran número de divinidades galas de carácter local se apoyaban, en primer lugar, en el punto de partida siguiente: los Celtas se habrían caracterizado siempre por tener una estructura socio-política altamente descentralizada, donde cada tribu o, incluso, cada núcleo de población podía funcionar como una unidad política. Este tipo de sociedad habría generado una religión y unas divinidades también autónomas y diferentes según la región.

En segundo lugar, estos investigadores partían de las tesis de Reinach, quien afirmaba que los dioses citados por Lucano, *Teutates*, *Esus* y *Taranis*, no eran grandes deidades pancélticas, sino divinidades locales o regionales de poca importancia adoradas por ciertos pueblos que habitaban entre el Sena y el Loira[10].

Vendryes, uno de los más claros defensores de estos planteamientos, afirmaba la existencia de divinidades propias de una tribu que serían el símbolo de su unidad, pero también consideraba que varias tribus podían reconocer la protección de un mismo dios[11]. Sin embargo, finalmente se inclinaba por adjudicar un carácter local a las divinidades celtas mencionadas en las dedicaciones: "*Il résulte de ce rapide examen des dédicaces répandues à travers le monde celtique que ce qu'elles fournissent avant tout, c'est une nomenclature de divinités locales. Même en écartant celles dont la celticité est douteuse, on obtient un ensemble imposant, mais qui prouve seulement l'abondance et la variété des cultes locaux. Il en se dégage de cet ensemble aucune vue générale sur les conceptions religieuses des Celtes. On en trouve même pas trace de grandes divinités qui eussent été communes à tous les peuples celtiques. C'est comme dieux locaux ou incorporés à des dieux locaux que Mars ou Mercure ont été honorés*"[12].

Recientemente ha habido algunas aportaciones que ponen también el acento en el gran número de divinidades locales cuyo nombre sólo es conocido por un testimonio. Para Webster, a pesar de la existencia de divinidades extendidas por un amplio territorio o de carácter regional, la gran mayoría de dioses y diosas conocidos están vinculados a lugares concretos[13].

Sjoestedt negaba, en principio, la existencia de unos orígenes comunes de la religión en el ámbito céltico e, igualmente, rechazaba que en todo el territorio que abarcaba esta cultura se pudiera hablar de una sola mitología: "*Of course there can be no question of a common Celtic period in mythology, such as we suppose for the language. What we know of the decentralized character of society among the Celts, and of the local and anarchical character of their mythology and ritual excludes that hypothesis*"[14].

6. Más adelante profundizaremos sobre las pretendidas confusiones o identificaciones entre los dioses galo-romanos que, en nuestra opinión, no son tales ni tienen las consecuencias que establecía Lambrechts. Esta tesis había sido defendida por Jullian (1902, 109) aunque posteriormente la abandonó.
7. Lambrechts, 1942, 184.
8. Hatt, 1989, 24-25.
9. *Ibid.*, *loc.cit.*
10. Reinach, 1908, I, 208-210.
11. Vendryes, 1948, 248.
12. *Ibid.*, 272-273.
13. Webster, 1986, 52.
14. Sjoestedt, 1949, XV.

Sin embargo, esta autora reconocía la existencia de algunos elementos religiosos comunes como, por ejemplo, el culto a *Lug* en Irlanda, Gales y las provincias romanas galas e hispanas y, lo que es más importante y destacable, veía una unidad estructural de la religión celta forjada por los druídas: "*In the absence of common religious origins, we shall seek certain religious attitudes, certain forms of mythological imaginery that are common to the whole Celtic area. The names of the deities and doubtless also the plotting of the myths, may differ; but the types seem none the less analogous, and, even more than the elements of each system, the equilibrium which controls them seems here and there to be similar. The formal contrasts make the structural resemblance all the more striking. This structural unity of the Celtic world, as it appears in the sphere of religion, finds its expression and its explanation in a social phenomenon, namely the existence in all the Celtic communities about which we have information of a class of sacred men, everywhere remarkably similar. It is the class of druids...*"[15]. Para Sjoestedt, por tanto, no existía un panteón religioso idéntico y común a todos los Celtas, pero sí que era en cierta medida equivalente en todo su territorio la estructura del mismo.

Jullian, que en un principio había defendido que las confusiones entre determinados dioses galo-romanos venían dadas por la existencia de un dios prerromano plurifuncional, se inclinó finalmente por una visión de la religión céltica compuesta de grandes divinidades ampliamente adoradas que compartían el culto con otras entidades de carácter más privado y localizado. Para este autor, la unidad religiosa habría podido existir en un principio propugnada por los druidas, que se habrían erigido en los conservadores de la tradición. Pero, a medida que cada tribu desarrollaba su vida propia en un ámbito geográfico concreto y en contacto con poblaciones diferentes, la evolución de la religión tomaría unos derroteros divergentes respecto de las otras tribus[16]. Por tanto, junto a los grandes dioses de la teología oficial, coexistirían divinidades locales o regionales de diverso tipo y, también, entidades religiosas menores de carácter privado o familiar. En palabras de Jullian, "*l'histoire religieuse de tous les peuples est celle d'une lutte entre le dieu des prêtres et le dieu de chacun*"[17].

Hubert veía también en el sacerdocio druídico el fundamento de una cierta unidad del panteón céltico, aunque esta unidad no fuera patente. Para él, la causa de que el carácter común de las divinidades celtas no se viera con claridad estaba en la diversidad de las fuentes de información y en que el desarrollo de los distintos pueblos célticos no era, en todas partes, simultáneo. Sin embargo, Hubert detectaba elementos de una identidad profunda en el panteón de cada uno de ellos, un viejo fondo de cultos y de mitos comunes conservados desigualmente[18].

Las tesis planteadas por De Vries se dirigían más hacia la consideración de que existía un panteón común de los pueblos célticos. En este sentido, criticaba las posiciones de Lambrechts, bajo la óptica de que esa teoría estaba en contra de lo que sabemos de la religión de otros pueblos indoeuropeos y también planteaba objeciones a las opiniones que incidían en el carácter localista de la religión celta[19]. De Vries, a partir de los textos mitológicos insulares, establecía que los pueblos Celtas adoraban a un cierto número de grandes divinidades funcionales que se correspondían de modo bastante aproximado con los dioses tal como fueron interpretados en época galo-romana[20]. Su planteamiento era muy claro: "*si vraiment la religion gauloise n'avait été que ce fouillis chaotique de divinités locales, chaque tribu ayant élaborá son propre panthéon, comment aurait-il été possible que César parte en toute simplicité de cinq dieux si importants qu'il peut les assimiler à ceux de son propre peuple*?"[21].

Duval, que se ocupó durante muchos años del estudio de las divinidades galo-romanas, también se alineó entre los autores que veían un equilibrio entre grandes divinidades comunes a distintas tribus y otras de alcance local. Según el investigador francés, el particularismo galo habría generado la existencia de un buen número de divinidades locales ya desde el período anterior a la conquista, pero ello no significaba que no existieran en ese momento grandes dioses adorados en amplias regiones. Para el autor francés, en afinidad con las ideas de Jullian, se habría generado un proceso de doble dirección: una concentración de dioses tópicos que se habrían fusionado con las divinidades galas principales y, por otra parte, una atomización del culto mediante el ascenso al rango divino de numerosos genios locales. Finalmente, se habría producido el contacto con los dioses romanos con la consecuencia de fenómenos de fusión, coexistencia, yuxtaposición, asimilación o asociación[22]. En opinión de Duval, las tesis que defendían la polivalencia y la indiferenciación funcional de las divinidades célticas no resistían un análisis detallado de los datos, puesto que los dioses galo-romanos sólo aparentemente son intercambiables[23].

Para Ross, en una línea argumental paralela a las de Sjoestedt, Jullian o Duval, a pesar de los cientos de

15. *Ibid.*, XVI.
16. Jullian, 1909, 127.
17. *Ibid.*, 149.
18. Hubert, 1988, 462-463.
19. De Vries, 1963, 9.
20. *Ibid.*, 164.
21. *Ibid.*, 156.
22. Duval, 1976, 124.
23. *Ibid.*, 13.

nombres de divinidades conocidas por la epigrafía y las fuentes literarias, existía un número limitado de tipos divinos que habrían sido adorados en una amplia región, independientemente de que sus nombres fueran diferentes según la zona. Para esta autora, aunque este panteón no estaba rígidamente delimitado desde el punto de vista funcional, habrían existido aspectos que, de algún modo, correspondían a una divinidad concreta[24].

Mac Cana criticó también las posiciones "localistas", afirmando que este aspecto de la religión celta se había exagerado en exceso obscureciendo la estructura esencial de la misma. En primer lugar, incidía en que los múltiples nombres de divinidades conocidas no necesariamente implican una multiplicidad de dioses, como ya había planteado Ross, puesto que unas mismas deidades podían ser conocidas según la región con diferentes denominaciones. Por otra parte, la adscripción local de muchos de estos dioses tampoco debía indicar la carencia de entidades de amplia difusión y significación[25]. En este sentido, Mac Cana se alejó de planteamientos como los de Lambrechts: "*Indeed one cannot but reflect that if the Celts were monotheists at heart, then they were remarkably succesful in disguising this, for not merely have they fractured their single goodhead into a multiplicity of aliases, but they have also invested some of these with a convincing air of individuality*"[26]. También insistía este autor en el hecho de que esta teoría no encajaba en absoluto con lo que sabemos de las divinidades de otros pueblos indoeuropeos.

La visión de Green se situaba igualmente entre las dos tesis contrapuestas de Lambrechts y Vendryes. Por una parte, teniendo en cuenta que de alrededor de 400 nombres de dioses conocidos en época romano-céltica, aproximadamente 300 se constatan sólo en una ocasión, apuntaba el fuerte localismo de la religión; sin embargo, consideraba la gran extensión de los hallazgos de determinados tipos iconográficos de dioses como una demostración de la existencia de determinados caracteres semejantes del panteón religioso en todo el territorio céltico[27].

Esta autora, ante la doble vertiente que observa en la información, opta por la prudencia en sus conclusiones y no llega a proponer un esquema definido: "*One should not however seek an organised pantheon for the Celts; their prime concern...was to constrain and control supernatural powers to a beneficent end... All we can say with any confidence is that by the Roman period, with sharper definition and formalisation, both major and minor gods were acknowledged. Before that time the animistic aspect of cult is the most pronounced, together with certain ritual behaviour concerned particularly with sacrificial offerings and with attitudes to the afterlife*"[28]. Aunque esta autora ha tenido en cuenta los datos epigráficos en sus diferentes investigaciones, una gran proporción de las fuentes que utiliza son las iconográficas, por lo que siempre se ha decantado por una delimitación de distintos conceptos de divinidad perfilados en función de su forma y atributos.

Un autor muy influenciado por las teorías dumezilianas sobre la existencia de un panteón semejante en los diferentes pueblos indoeuropeos es Brunaux[29]. Según este investigador, los datos conocidos indican que las divinidades célticas estaban organizadas en un sistema funcional coherente, por lo que atribuye gran validez al esquema ofrecido por César. Ahora bien, para él, se pueden establecer dos grupos de divinidades: el primero engloba a un conjunto de dioses con un carácter indoeuropeo muy marcado, con perfiles similares a los las civilizaciones vecinas, como la romana, germánica o escandinava y con funciones específicas; el segundo grupo comprendería a entidades menos individualizadas y con funciones menos precisas que se pueden remontar a la época neolítica[30]. Las divinidades del primer grupo abarcarían al conjunto de los pueblos celtas.

Cunliffe tampoco se dejó impresionar por el gran número de nombres de divinidades célticas conocidas, puesto que anteponía el citado planteamiento de Ross y Mac Cana de que una misma divinidad pudiera ser conocida por diversos nombres o epítetos en distintos territorios. Así, en sintonía con las tesis de varios de los autores citados, el investigador inglés consideraba que el caótico panorama que ofrecían las listas de teónimos célticos podía ser reducido a un esquema más comprensible. Para Cunliffe, aunque el resumen de César sobre la religión gala era una simplificación que intentaba transmitir lo esencial de los dioses celtas a la audiencia romana, lo cierto es que ofrecía un esquema de gran utilidad[31].

En resumen, lo que se percibe de los apuntes historiográficos expuestos es un abandono, por parte de la mayoría de los investigadores, de las dos tendencias más extremas. La primera de ellas, defendida por Lambrechts y, de distinta forma, por Hatt partía principalmente, no en vano, del análisis de los testimonios iconográficos del ámbito galo-romano. Las confusiones y coincidencias de símbolos y atributos entre las representaciones escultóricas de varios dioses romanos y autóctonos llevaron a estos autores a la opinión de que ese hecho sólo podría derivar de la existencia anterior de una sola divinidad celta plurifuncional y

24. Ross, 1961, 65; *id.*, 1986, 124.
25. Mac Cana, 1983, 22.
26. *Ibid.*, 23.
27. Green, 1986, 32.
28. *Ibid.*, 33.
29. Brunaux, 1986, 69 ss.
30. *Ibid.*, 71.
31. Cunliffe, 1997, 184.

poco definida. Prefirieron esa solución a la consideración de que la mayor indefinición funcional de los dioses celtas respecto a los dioses romanos habría podido, por sí sola, provocar dichas confusiones iconográficas. La segunda tendencia, localista, partía preferentemente de los testimonios epigráficos, sin equilibrar esta información con la mayor homogeneidad que se desprende de las representaciones escultóricas.

Entre estas dos posiciones, la mayor parte de los investigadores, sobre todo de las últimas décadas, se inclina a pensar que habrían existido en todo el territorio céltico anterior y posterior a la conquista romana dioses locales, regionales o vinculados a tribus y, finalmente, de difusión supra-regional. Las diferencias entre las interpretaciones de este numeroso grupo de investigadores son, en ocasiones, de matiz y no se salen de lo que podemos considerar una línea interpretativa común. En general, estos autores establecen una valoración positiva del resumen que hizo César de las principales divinidades galas, considerando que puede ser un esquema útil y esencial del panteón religioso. En segundo lugar, parten del planteamiento metodológico que considera que teónimos diferentes no implican necesariamente dioses distintos, sino que pueden referirse a un mismo tipo de divinidad; este punto de partida lo relacionan con la existencia de un pequeño conjunto de tipos divinos perfectamente definido desde el punto de vista iconográfico, detectable tanto en las provincias galas como en las germanas y en Britania.

Vemos, por tanto, que las hipótesis que gozan de la más amplia aceptación sobre el carácter del panteón céltico de la Europa occidental encajan bastante con las conclusiones obtenidas a partir del estudio de los datos hispanos: también en la Península Ibérica aparecen algunas divinidades locales que eran adoradas junto a un grupo bastante definido de dioses de amplia difusión.

LA COMPOSICIÓN DEL PANTEÓN CÉLTICO: NÚMERO Y TIPOLOGÍA DE LAS DIVINIDADES.

Una vez establecida la posición mayoritaria existente entre los historiadores de que la naturaleza del panteón céltico extra-hispano ofrecía una considerable homogeneidad en todo su territorio a pesar de la existencia de determinados elementos heterogéneos entre las diversas regiones, es necesario plantear otras cuestiones que, en nuestra opinión, son aún más importantes: ¿De cuántas divinidades principales se componía el panteón céltico de la Europa central y occidental? ¿Es el número de divinidades supra-locales adoradas en ese territorio equiparable al que ofrecen los datos hispanos? ¿Qué tipos de dioses, desde el punto de vista funcional, componían dicho panteón? Para responder a estas preguntas haremos de nuevo una breve exposición de los planteamientos más recientes excluyendo, no obstante, los enmarcables en las dos posiciones extremas anteriormente citadas: las de Lambrechts y Hatt por una parte y, por la otra, las de Reinach y Vendryes. También dejaremos a un lado la posición de Sjoestedt a causa de la contradicción que supone la propuesta de una coherencia estructural en todo el mundo céltico y, paralelamente, su visión de un panteón caótico.

Dado que en los próximos capítulos realizaremos un estudio pormenorizado de cada una de las divinidades hispanas y haremos comparaciones con las del occidente europeo puntualizando las características de las mismas, esta primaria descripción de las distintas posiciones historiográficas será breve, con el fin de elaborar un perfil general y muy esquemático del panteón céltico.

Le Roux y Guyonvarc'h utilizan el término "panteón" para hablar del conjunto de los dioses célticos por una cuestión de utilidad, pero remarcan que dicha palabra describe con más exactitud religiones como la griega, puramente politeísta. Respecto a los dioses de los Celtas, califican la descripción de César como la más acertada, perfilando un panteón de divinidades semejantes a los dioses romanos Mercurio, Júpiter, Marte, Apolo y Minerva[32].

Ahora bien, para estos autores, la estructura panteística celta no se puede reducir a una comparación exacta con la romana. Existen dos divinidades célticas de carácter apolíneo: *Diancecht*, cuya principal característica es su función curativa, y *Mac Oc* "el hijo joven", que equivale al Apolo vinculado a la juventud; del mismo modo que se pueden relacionar dos dioses célticos con Marte: *Nodons / Nuada*, en el que resalta su naturaleza regia, y *Ogmios / Ogme*, dios más claramente guerrero. Júpiter se asemeja nítidamente al celta *Taranis* como dios soberano celeste y, por otra parte, al *Dagda* de los mitos irlandeses por su marcado carácter sacerdotal. Mercurio se puede vincular a *Lug*, aunque éste asume múltiples facetas que exceden de toda clasificación y, por último, la Minerva que cita César como única divinidad femenina de los galos se corresponde con *Brigit*, hija del *Dagda* y madre de las artes y de los dioses primordiales. Este esquema, para Le Roux y Guyonvarc'h, se puede sintetizar finalmente en las tres funciones dumezilianas, la sacerdotal, la guerrera y la artesanal o productora[33].

Ross opinaba que los Celtas no tuvieron un panteón claramente delimitado con una perfecta diferenciación entre dioses y diosas con funciones y ámbitos de actuación específicos pero, en su opinión, se observa en las principales divinidades del panteón una espe-

32. 1993, 110.
33. Le Roux y Guyonvarc'h, 1993, 110-119.

cial relación con determinadas parcelas funcionales. Desde este punto de vista, un tipo divino básico es el "dios de la tribu", que es el ancestro divino del pueblo que César había identificado con el Dispater romano y que también es semejante al *Dagda* de los mitos irlandeses. En la Galia, otro nombre de esta divinidad es *Sucellus*, que muestra algunos paralelismos con el *Dagda*, como uno de sus principales atributos, el mazo[34]. Este dios es, para esta investigadora, el paredro de la "Diosa Tierra", cualquiera que fuera el nombre de ésta en todo el ámbito céltico.

Ross diferencia, además, dos tipos de divinidades, caracterizadas por aparecer con cuernos en numerosos testimonios. Uno de ellos corresponde al "dios cornudo", ampliamente representado en toda la Galia, y aludido en un monumento como *[C]ernunnos*. Se caracteriza por sus cuernos de ciervo, que es su animal "por excelencia", y suele representarse sentado con las piernas cruzadas y acompañado por una serpiente con cabeza de carnero. Es un dios con carácter pacífico, relacionado con la fertilidad agrícola y la prosperidad comercial. El segundo tipo suele ser representado con cuernos de toro o carnero y sus cualidades guerreras son muy marcadas, apareciendo en ocasiones con lanza y escudo y con su órgano sexual muy destacado.

Otros tipos de divinidades tenían, para Ross, una esfera de influencia más definida: un dios herrero, otro con cualidades curativas, un tercero vinculado a las artes literarias y, por último, otros dioses tutelares de manantiales o ríos. Entre las diosas, existen algunos tipos funcionales que, en opinión de Ross, son en esencia una misma divinidad o un mismo concepto básico de la Diosa Madre que estaría por encima de la "Diosa Tierra", consorte del dios de la tribu[35].

Mac Cana propone un esquema del panteón de la Galia compuesto de un número reducido de divinidades principales que tiene unos paralelos claros con determinados dioses romanos. De este modo, compara al "Mercurio" galo con el dios pancéltico *Lugus*; entre los dioses galos citados por Lucano plantea una identificación entre *Taranis* y el dios romano Júpiter, como dioses del cielo y los fenómenos atmosféricos, mientras que a *Esus* y a *Teutates* los vincula a Marte, pero atribuyéndoles una más amplia gama de funciones que al dios romano, entre las que destaca su papel como divinidades de la guerra y como tutelares de la comunidad; Apolo sería el correspondiente de algunas divinidades curativas de carácter regional como *Maponos*, *Grannus*, *Boruo* o *Belenus*; a Hércules lo relaciona con *Ogmios*. Otro dios galo es, para Mac Cana, el que César identificó con Dispater que vincula, con reservas, al *Sucellus* galo. Finalmente, contabiliza a *Cernunnos*, el dios cornudo, sin ver en él un paralelo patente con alguna divinidad romana. Junto a este grupo de dioses individuales, tiene en cuenta otros de carácter plural, que son tan frecuentes en todo el mundo céltico. Como diosas femeninas, además de las plurales, identifica a *Brigit* con la romana Minerva siguiendo claramente el patrón establecido por César[36].

Thévenot, en su obra más general sobre las divinidad es de la Galia, proponía una clasificación de las mismas desde un punto de vista claramente funcional. Su esquema propone la existencia, en primer lugar, de un dios que detentaba la soberanía del cielo que corresponde a *Taranis*, dios de la tormenta que aparece en numerosos monumentos con una rueda como atributo o montado a caballo sobre un gigante anguípedo, y que es equivalente a Júpiter. En segundo lugar, de un dios protector de la tribu, los grupos sociales y los individuos, relacionado con Marte, aunque con un mayor campo funcional que llegaba a abarcar el mundo funerario, la fertilidad y las curaciones. En tercer lugar, Thévenot proponía una divinidad relacionada directamente con la riqueza y la abundancia, el comercio, las artes y las técnicas cuyo equivalente romano es Mercurio. Otra divinidad estaba, para este autor, especializada en curar las enfermedades y, como planteaba César, guardaba importantes semejanzas con el Apolo romano. Sus cualidades oraculares también eran patentes.

Junto a estas divinidades, las de más clara definición, Thévenot incluye otras que también vincula a dioses romanos: Hércules, que podría tener paralelismos con el Marte galo por su papel protector; Vulcano, el dios herrero que se asemeja en buena medida a un personaje divino que aparece en los textos mitológicos irlandeses, y Neptuno. En cuanto a las divinidades femeninas, este autor las engloba en un solo concepto, el de Diosas Madres. *Epona*, a pesar de los numerosos monumentos e inscripciones que se le dedicaron, es incluida por Thévenot en este grupo[37].

El interés mayor de Green, como hemos afirmado arriba, nunca ha sido elaborar una estructura rígida del panteón céltico citando las divinidades que lo componían, sino definir de un modo más general los distintos conceptos de divinidad que tenían los Celtas, con el fin avanzar en el conocimiento de la espiritualidad de este pueblo. Para ello, siempre ha manejado un volumen impresionante de información, preferentemente iconográfica. Sin embargo, su ordenación de los datos perfila, en nuestra opinión, cinco conceptos de divinidad que tienen mucha relación con el esquema propuesto por César: dioses del sol y el cielo, de la fertilidad, de la guerra, del inframundo y de carácter curativo[38].

34. Ross, 1986, 124.
35. *Ibid.*, 55.
36. Mac Cana, 1983, 24-44.
37. Thévenot, 1968, 21-199.
38. Green, 1986, 39, 72, 103 y 138.

Ahora bien, más que un *tipo* de divinidad en el sentido propuesto por Ross, Green veía dentro de cada uno de estos conceptos un conjunto de dioses que podía tener algunos elementos heterogéneos.

Ya hemos visto que Brunaux planteaba la existencia de dos grupos de divinidades en el ámbito de la cultura céltica, uno de los cuales englobaba a las grandes divinidades funcionales célticas. En este grupo, el investigador francés incluye como el dios más importante a *Teutates* que, en su opinión, es equivalente al Mercurio galo-romano y su carácter fundamental es el de "dios tribal", protector de la comunidad. Entre las principales deidades cuenta también al "Marte indígena" que, para él, tiene grandes similitudes con *Teutates* y, por otra parte, al Júpiter galo, conocido por algunas inscripciones como *Taranis*.

El *Dispater* perfilado por César es, para Brunaux, una divinidad ctónica que reinaba sobre los muertos, mientras que el Apolo céltico es un dios solar, dispensador de la luz y con un papel fundamental relacionado con la salud. La diosa que César identifica con Minerva tiene dos vertientes, una positiva como civilizadora, correspondiente a la de la gala *Belisama* y otra violenta y destructiva, semejante a *Bellona*. Junto a estos dioses existen otros de menor difusión que fueron interpretados como Vulcano y Hércules. Siguiendo las tesis de Dumézil, Brunaux ve grandes similitudes entre la religión galo-romana y la de la Roma arcaica, con un panteón estructurado y coherente formado por un pequeño grupo de dioses funcionales que coexistían con otros de carácter menos específico[39].

Para Cunliffe, tomando como referencia los testimonios epigráficos, el panteón céltico parece estar compuesto, a primera vista, de una gran cantidad de divinidades. Sin embargo, aceptando que algunas de ellas pudieron haber sido conocidas por varios nombres o epítetos, esa multiplicidad de dioses puede ser reducida a un sistema más manejable[40]. Según este autor, el cuadro propuesto por César es un "índice tipológico" útil de los principales tipos de dioses; en este sentido, entre los dioses de los Celtas podríamos encontrar, además del dios masculino de la tribu, a *Lug* (Mercurio), *Taranis* (Júpiter), *Maponos* (Apolo), *Brigit* (Minerva), *Ogmios* (Hércules), *Cernunnos*, *Epona* y el dios ancestro que César equipara a *Dispater*. Por otra parte, habría que clasificar a las *Matres* y otras divinidades plurales[41]. Cunliffe veía, en definitiva, inapropiado estructurar un panteón céltico más rígido que el citado, dados el largo periodo de su desarrollo, su gran amplitud geográfica y la variedad de influencias indígenas y externas que recibió.

A la vista de todas las propuestas citadas y dejando a parte las identificaciones concretas entre dioses célticos y romanos, de las que más adelante nos ocuparemos, se perciben importantes puntos de acuerdo entre la mayor parte de los investigadores: en mayor o menor medida, otorgan validez al esquema panteístico ofrecido por César sobre los dioses galos y lo consideran un indicador general de las divinidades célticas más importantes y de mayor difusión; en segundo lugar, estos autores vislumbran la existencia de otras divinidades de más difícil tipificación, vinculadas a ámbitos locales.

El panorama que se ha establecido sobre los dioses celtas extra-hispanos es, por tanto, absolutamente equiparable al que nos ha surgido de los testimonios epigráficos hispanos ya que, si nuestro método es correcto y la información de la Beira Baixa y el norte de Extremadura puede ser extrapolada a otras regiones hispanas, el número de divinidades masculinas supra-locales podría estar en torno a cuatro y, aunque el número de diosas supra-locales es más difícil de establecer a causa de la gran disparidad de los datos en algunas regiones, podría situarse entre una y cuatro. Vemos, pues, que estamos ante estructuras panteísticas bastante semejantes.

Una vez propuesta la estructura del panteón indígena de la Península Ibérica desde un punto de vista cuantitativo y vista su similitud, en la medida que lo permiten los datos, con el esquema panteístico de la Céltica europea, es el momento de adentrarnos en el significado de cada una de las divinidades.

Dado que los datos procedentes de la Beira Baixa y el norte de Extremadura son los más claros, numerosos y fiables, comenzaremos nuestro estudio por las divinidades testimoniadas en ese ámbito, puesto que se observa que forman esquema bien delimitado y, además, cabe pensar que son elementos complementarios que componían un conjunto coherente.

Hemos de insistir en que la especificidad de este territorio permite asegurar que los distintos teónimos registrados en él corresponden a dioses diferentes, de los que debe esperarse una jerarquización funcional y territorial que puede tener su reflejo en el terreno socio-político.

39. Brunaux, 1986, 71-75.
40. Cunliffe, 1997, 184.
41. *Ibid.*, 186-187.

12

BANDUA, EL PROTECTOR DE LA COMUNIDAD

La relación que las comunidades de la Hispania indoeuropea tuvieron con determinadas divinidades puede ser analizada teniendo en cuenta datos de diversos tipos. A primera vista, el hallazgo de altares votivos dedicados a dioses indígenas en el interior de ciudades podría apuntar una especial vinculación de la divinidad con el conjunto de sus habitantes; sin embargo, la existencia en el interior de las mismas de unidades sociales más reducidas de carácter gentilicio nos impide, en buena medida, descubrir si la esfera funcional del dios en cuestión se relaciona con la comunidad ciudadana como tal, si afecta a un entorno más privado, familiar o clánico o si no se vincula a un grupo social concreto.

En algunos casos parece evidente la escasa utilidad de este dato, si no se considera junto a otras variables. A modo de ejemplo, en el enclave de *Lucus Augusti* conocemos varios teónimos masculinos indígenas como *Laho*, *Reo*, *Verore* o *Regoni*. Por tanto, la constatación del culto a varias divinidades en el mismo enclave y, por otra parte, la alusión a ellas en ocasiones con sus categorías religiosas romanas nos impide identificar a una divinidad indígena que ejerciera su influencia concretamente sobre el conjunto social residente en el espacio urbano.

En otros enclaves donde la irrupción cultural de Roma no fue tan intensa, como los castros y, en general, en comunidades como *uici*, *pagi* o *castella*, podemos hallar nuevos datos, puesto que en estos enclaves se observa una yuxtaposición de elementos religiosos romanos e indígenas sin que, en muchos casos, se fusionen.

No siempre los investigadores relacionan los lugares donde se hallaron las inscripciones votivas con los núcleos habitados más o menos cercanos, pero tenemos alguna información al respecto. Lo primero que llama la atención es que son varios los posibles teónimos que aparecen en este tipo de contextos. Algunos ejemplos serían *Caro*, cerca de Castro de Roboreda (Santa Vaia do Río do Moinhos, Arcos de Valdevez)[42]; *Reue*, en Santa María de Castromao (Celanova, Orense)[43]; el poco probable *Saur*, conocido por una inscripción en una pátera en la que se representaba una figura de Marte, junto al castro de Alvarelhos (Carriça, Santo Tirso, Porto)[44]; *Torolo*, cerca de Castro Escuadro (Pías, Escuadro, Orense)[45] o *Coso*, aunque la interpretación del texto es dudosa, a 500 metros del castro de Sanfins (Eiriz, Paços de Ferreira, Porto)[46] y muy cerca del castro de Meirás (S. Martín de Meirás, Sada, A Coruña)[47].

Sin duda, el número de altares votivos hallados en el interior o las cercanías de estos núcleos urbanos se incrementará a medida que las excavaciones permitan una mayor contextualización de las piezas pero, según los datos de que disponemos en la actualidad, observamos que esta relación se repite con una cierta frecuencia en las dedicaciones a *Bandua.* En este sentido, podemos citar el ara de Castro do Mau Vizinho (Sul, S. Pedro do Sul, Viseu) dedicada a *Bandua Oce...*[48], los tres altares dedicados a *Bandua Roudaeco* hallados cerca del importante castro de Villavieja (Trujillo, Cáceres)[49]; el procedente de Eirás (San Amaro, Orense) cerca de los castros de Eirás y de "a Cibdá", muy cerca de San Ciprián de Las[50], los dos procedentes del castillo de Vila da Feira (Arlindo de Sousa, Aveiro)[51] o el hallado en un probable *uicus* de la colina de Murqueira (Esmolfe, Penalva do Castelo, Viseu)[52].

---

42. Vasconcelos, 1905, 336; Encarnação, 1975, 156-157.
43. Fariña, 1991, 57 ss.
44. García, 1991, 527-528 nº 602. Alvarelhos sería un castro fuertemente romanizado (Alarcão, 1988, 19 nº 348).
45. Rodríguez Colmenero, 1987, 154 nº 89.
46. *CIL* II 5607; Cardozo, 1935, nº 70.
47. Luengo, 1950, 8 ss.; Tranoy, 1981, 293.
48. *ILER* 756; García, 1991, nº 27.
49. Beltrán, 1975-76, 87-91, nº 59, 60 y 61.
50. *vid. infra.*
51. Sousa, 1947, 52 ss.
52. Alarcão, 1988, 307.

Los datos de ese carácter no son muy numerosos y, por tanto, tampoco ofrecen conclusiones determinantes. Por otra parte, aunque se conociera una gran cantidad de inscripciones alusivas a un mismo dios en contextos urbanos, este hecho, por sí solo, sería poco más que un indicio de difícil interpretación. Por tanto, hemos de calibrar otras variables que supongan un punto de partida más sólido para investigar la relación entre determinadas divinidades y los núcleos habitados indígenas. El indicativo más evidente de esta vinculación local de los dioses hispanos viene dado por los apelativos, puesto que son un elemento claramente caracterizador del tipo de divinidad.

EPÍTETOS VINCULABLES A NÚCLEOS DE POBLACIÓN EN EL TERRITORIO LUSITANO-GALAICO.

La epigrafía votiva del ámbito lusitano-galaico nos ofrece otros datos que son más importantes para los objetivos de nuestro estudio: se trata de los epítetos de divinidades indígenas que aluden, probablemente, a comunidades urbanas de distinto rango. Sobre ellos realizaremos un análisis más pormenorizado.

En primer lugar, hemos de tener en cuenta todos aquellos epítetos que contienen sufijos en *-brigo*, *-breo* o sus versiones en dativo pre-céltico que aludirían a topónimos en *-briga*, es decir, a enclaves urbanos predominantemente indígenas y fortificados[53]. Por otra parte, consideraremos aquellos sobrenombres que derivan de ciudades antiguas cuyo nombre es conocido por otras informaciones y también constataremos los apelativos cuyo origen se puede rastrear en el nombre de ciudades actuales, cuando la relación entre ambos tenga un suficiente grado de probabilidad.

Es sabido que la divinidad indígena masculina que cumple estos requisitos con mayor asiduidad es *Bandua*. En primer lugar, muchos de sus epítetos nos remiten a topónimos con sufijación en *-briga*:

1º) *ETOBRICO*. Conocido por una inscripción hallada en Alenquer (Lisboa), pero cuya procedencia original se desconoce[54].
2º) *BRIALEACUI.* En dos inscripciones de Orjais (Covilhã, Castelo Branco)[55].
3º) *ISIBRAIEGUI*. Conocido por varias inscripciones de Bemposta (Penamacor, Castelo Branco) y derivaría, según Almeida, del nombre primitivo de la localidad[56].
4ª) *LONGOBRICU*. En una inscripción de Longroiva (Meda, Guarda)[57]. *Langobriga* se situaba según el Itinerario de Antonino entre *Aeminium* (Coimbra) y *Cale* (Porto) pero, como afirmaba Vasconcelos, ello no implica que debiera estar en la línea recta *Olisipo - Aeminium - Cale*, sino que podría ubicarse más al interior, como el ara dedicada a *Bandua* parece confirmar. En documentos medievales la aldea aparece como *Longrobia* y *Longrovia*[58]. Según Curado, lo más probable es que el topónimo al que alude el epíteto hubiera sufrido la evolución *Longobriga - Longobria* - Longroiva[59].
5º) *VIRUBRICO o VERUBRICO*. En un ara de Retorta (Laza, Orense)[60]. Existen algunas dudas sobre las últimas letras del teónimo y las primeras del epíteto, pero parece clara la vinculación del dios a un enclave fortificado.
6º) *VEIGEBREAEGO*. Procedente de Rairiz de Veiga (Orense)[61]. Según Rodríguez Colmenero, es muy probable una relación entre el epíteto y el nombre del lugar de procedencia de la pieza, por lo que habría que admitir que el dios era el "*protector do Castro da Veiga*"[62].
7º) *LANSBRICAE*. De Santa Eugenia de Eirás (S. Amaro, Orense)[63]. Como vimos arriba, el ara se halló cerca de dos castros, uno de los cuales estaba en San Ciprián de Las. Según Rivas, la relación entre este topónimo y el epíteto *Lansbricae* quedaría reforzada a partir de un documento de 1458 conservado en el Archivo de la Catedral de Orense, donde se alude a ese enclave como *Laans*[64].
8º) *SAISABRO?*. De Maranhão (Avís, Evora)[65].
9º) *MALUNRICO?*. De procedencia desconocida, actualmente en el Museo de Badajoz. Según Ramírez Sádaba, la lectura más apropiada sería *Malun<b>rico* habiéndose omitido la letra *b* por error del lapicida, lo que resolvería la complejidad fonética del epíteto[66].
10º) *AETIOBRIGO*. Procedente de Codesedo (Sarreaus, Orense).

53. Longnon, 1968, 40-42; Rivet *et al.*, 1979, 277-278.
54. Ferreira y Almeida, 1976, 139-142; Encarnação, 1976, 142-146.
55. Almeida, 1965, pp. 24-25; Encarnação, 1975, 125-126. De la segunda ara da noticia Encarnação (1987, 19).
56. Almeida, 1965, 19-22, nº 1 y p. 31; Albertos y Bento, 1975, 1208. La segunda ara la publicó Almeida (1965, 22-23 nº 2). Posiblemente, también se habrían dedicado a este dios dos aras más, una hallada en el mismo lugar, Bemposta, y otra procedente de Freixo de Numão (Vila Nova de Foz Côa, Guarda), publicadas por Leitão y Barata (1980, 632-633) y por Coixão y Encarnação (1997, 4, nº 3).
57. Curado, 1985, nº 44.
58. Vasconcelos, 1905, 34 con nota 3. Alarcão (1990, 27) identifica *Langobriga* con Cabeço de Vouga (Agueda, Aveiro) por lo que, según él, no correspondería con el lugar del hallazgo de esta pieza.
59. Curado, 1985, nº 44.
60. Taboada, 1949, 55 ss.; Lorenzo y Bouza, 1965, 153-154 nº 84; Tranoy, 1981, 280.
61. Lorenzo y Bouza, 1965, 154-155, nº 85.
62. Rodríguez Colmenero, 1987, 185-186, nº 107.
63. Rivas, 1973, 85-91.
64. Rivas, 1973, 91 con notas 51 y 52.
65. Encarnação, 1994, nº 206.
66. Ramírez Sádaba, 1993, 428-429.

Por otra parte, también conocemos el nombre de otros núcleos urbanos antiguos que, aunque no posean los mencionados sufijos, dan lugar a sobrenombres de *Bandua*:

- *ROUDAECO*. Este apelativo se refiere a un *uicus Rouda* conocido por una inscripción hallada en Casar de Cáceres[67], que se ubicaría probablemente hacia la confluencia de los ríos Tozo y Almonte donde, como vimos arriba, se hallaron tres inscripciones dedicadas a *Bandua Roudaeco*. Además, cerca de Casar de Cáceres existe un lugar denominado Bando del Monte, posiblemente alusivo al teónimo *Bandua*, donde están las ermitas de S. Benito y S. Blas, lugares a los que llegan las principales romerías que parten del pueblo y que, por tanto, es el lugar de mayor tradición sacra de la zona.
- *OCE*...Procedente de Sul (S. Pedro do Sul, Viseu)[68]. Encarnação interpretó el epíteto como *Ocel(ensi)* o *Ocel(aeco)*[69].
- *ARAUGEL(...)*. La inscripción se realizó en una pátera de plata cuya procedencia es desconocida. Hoy se encuentra en la colección Calzadilla de Badajoz[70]. No obstante, según Albertos y Alarcão, el epíteto podría referirse a un *castellum Araocelum* ubicado en el área del actual Viseu, a partir de la inscripción hallada en S. Cosmado (Mangualde) donde se menciona unos *castellani Araocelenses*[71].

A los diez epítetos alusivos a ciudades con sufijo -*briga* arriba mencionados hemos de sumar, por tanto, los tres últimos que aluden a comunidades urbanas lusitanas. Junto a estos trece epítetos, conocemos otros diez bastante probables cuyo significado desconocemos: *Apolosego* con sus variantes, *Arbariaico*, *Bolecco*, *Cadiego*, *Oilienaico*, *Picio*, *Tatibeaicui*, *Tueraeo*, *Velugo Toiraeco* y *Vortiaecio* con todas sus variantes. Por tanto, de un total de 23 epítetos del dios *Bandua*, el 56,5% derivan de nombres de localidades antiguas, proporción que se reduce al 43,5% si no incluimos los tres apelativos de más dudosa vinculación a núcleos de población: *Oce...*, *Saisabro* y *Malunrico*. Es una cifra, a nuestro juicio, altamente significativa y susceptible de ser sometida a comparaciones con otros ámbitos. Del resto nada fiable podemos afirmar en cuanto a su tipificación.

Finalmente, hemos de considerar como importante la evidencia de que, exceptuando el epíteto *Vortiaecio* y sus variantes, que aparece documentado por un amplio territorio, y uno de los testimonios de *Roudaeco*, que se halló desplazado del resto, cada uno de los apelativos de *Bandua* se testimonia en una localidad concreta.

La consideración del resto de inscripciones donde aparecen epítetos como los citados nos aporta informaciones de gran interés. Los sobrenombres que derivan de topónimos en -*briga* son los siguientes:

- *IOVEAI CAIELOBRIGOI*. que aparece en una misma inscripción que *Crougeai Magareaicoi*, grabada sobre una gran roca en Lamas de Moledo (Castro Daire, Viseu)[72]. Ambos epítetos aparecen en topónimos locales: *Magareaicoi* se vincularía al Castro de Maga, situado en un cerro frente a Lamas de Moledo; *Caielobrigoi* habría dado lugar a Cela, población vecina de Lamas[73].
- *SOE MEOBRIGOE*. De procedencia desconocida, pero probablemente hallada en la provincia de La Coruña[74].
- *GENIO CONIMBRICAE*. Procedente del recinto de *Conimbriga*[75].
- *GENIO TONGOBRIGENSIUM*. Aparecido en Freixo (Marco de Canavezes, Porto)[76]. El epíteto se refiere, probablemente, al gran castro en el que se halló la inscripción. Su nombre sería *Tongobriga*, llamada en el Ravenate *Tonobriga*, o *Tuntobriga* por Ptolomeo[77].
- *GENIO VIRIOCELENSI*. Hallado en Vilela (Amares, Braga). Remite a un topónimo *Viriocelum* desconocido hasta el descubrimiento de este epígrafe. Según Carvalho, el lugar donde se halló la pieza está muy cerca de la vía XVIII lo que permitiría suponer la existencia de un núcleo urbano importante[78]. Sin embargo, esto sólo es una hipótesis.
- *TAMEOBRIGO* (Varzea do Douro, Marco de Canavezes)[79]. La inscripción apareció en la confluencia entre los ríos Douro y Tâmega; la raíz *Tam*-

67. Encarnação, 1976, 144 nota 12. Este autor comunica una información de Albertos que relaciona el *uicus* con el epíteto de *Bandua*; Albertos lo publica en 1977, p. 26; Según Curchin, el nombre del *vicus* sería *Rouda* (1985, 330, nº 5); *HEp* 2, 211.
68. Vasconcelos, 1905, 316.
69. Encarnação, 1987, 20.
70. Blanco, 1959, 458 ss.
71. Albertos, 1985, 472; Alarcão, 1989, 307 y 309. La inscripción de los *castellani* se publicó en *HAE* 988 e *ILER* 5242. Según P. le Roux, se trataría del actual Viseu (1992-1993, 154).
72. *CIL* II 416 y p. 695. *Ioueai* podría ser una variante dialectal de Júpiter (*AE* 1989, 382). Sin embargo, la mayoría de los autores no opinan en este sentido.
73. Vaz, 1993, 238.
74. le Roux y Tranoy, 1973, 225-226.
75. Alarcão *et al.*, 1969, 217-218; Etienne *et al.*, 1976, 24-25 nº 6.
76. *CIL* II 5564; Cardozo, 1935, nº 35; Encarnação, 1975, 195-197; García, 1991, nº 205.
77. Vasconcelos, 1905, 196 con nota 3. Por otra parte, en Brozas (Cáceres) se halló un altar votivo dedicado a Júpiter por unos *uicani Tongobrigeses*, sin que sepamos con seguridad si se trata de otro enclave con el mismo nombre o si alude al mismo que el epíteto del Genio (Curchin, 1985, 330 nº 6). En cuanto a la ubicación del *uicus* en Brozas, lo que parece más probable, *uid. infra.*
78. Carvalho, 1998, nº 262.
79. *CIL* II 2377; Vasconcelos, 1905, 319-321; Cardozo, 1935, nº 14; *ILER* 931; García, 1991, nº 193;

podría indicar una relación entre esta divinidad y el río Tâmega. La naturaleza de esta relación ha sido debatida por los distintos investigadores que han estudiado este testimonio. Para Blázquez se trataba de una divinidad acuática vinculada al ro[80], mientras que Encarnação pensaba que se trataba del propio río divinizado[81]. Sin embargo, *Tameobrigo* posee el sufijo característico de los epítetos tópicos de divinidades indígenas relacionados con enclaves fortificados.
- *(...)A BRIGO?* (Delaes, Vila Nova de Famalicão). A la inscripción le faltaría una primera línea donde se ubicaría quizá la fórmula votiva y parte del teónimo, cuya última letra sería la *a* de la primera línea conservada. *Brigo* sería, así, la parte final del epíteto de una divinidad cuyo nombre desconocemos. Para López Cuevillas, el hallazgo de la pieza dentro del recinto del castro de S. Miguel-o-Anjo y el que existiera en el interior del mismo una capilla serían indicios de que el dios ejercería el "patronazgo" sobre la comunidad allí establecida[82].

Finalmente, también serían derivados de topónimos de poblaciones los siguientes:

- *MARTI TARBUCELI*. Aparecido en un ara procedente de Montariol (S. Victor, Braga)[83]. Lo incluimos aquí a partir de una inscripción hallada en Pastoria (Chaves), en la que se cita un *castellum Tarbu...*[84] sobre el que, probablemente, este Marte indígena ejercería su influencia. Según Albertos, la variante -*ucelum* en composición de topónimos consta en *Albucela, Araugelensis, Balatucelum* o *Arcucelum*, por lo que el epíteto de Marte derivaría de *Tarbucelum*[85].
- *DURBEDICO*. Altar procedente de Ronfe (Guimarães, Braga)[86]. Sobre el significado de este epíteto se han planteado diversas opiniones, en el sentido de que es una divinidad de las aguas[87]. Sin embargo, la existencia de una inscripción que cita un *castellum Durbede* que estaría ubicado en el área de Braga es determinante[88]. No sabemos el nombre de la divinidad a la que se refería la inscripción.
- *IGAEDO*. Lo conocemos por una inscripción hallada en una dependencia agrícola existente detrás de la capilla de Nª Senhora de Almortão (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)[89], cerca de Idanha-a-Velha, lugar donde en época romana estaba la capital de la *ciuitas Igaeditanorum*. Este apelativo haría referencia, por tanto, a esa *gens* o a la propia capital que, según Vasconcelos, pudo llamarse *Igaedi* o *Igaedium*, que posteriormente derivó a *Igaeditania* como aparece en monedas de época visigoda[90]. Por tanto, es difícil discernir entre una adscripción étnica o ciudadana de este apelativo.
- *CARNEO CALANTICENSI*. Este epíteto es conocido por una inscripción desaparecida y aludiría, según Encarnação, a una población que se denominaría *Calantum, Calanta, Calantica o Calantia*[91].
- *GENIO LAQUINIE(N)SI* (S. Miguel de Caldas de Vizela, Guimarães)[92]. La mayoría de los autores que han estudiado la pieza inciden en el carácter tópico o étnico del epíteto, que podría aludir a una ciudad o territorio de nombre *Laquinia* o *Laquinium*[93]. En Caldas de Vizela hubo posiblemente un *uicus* llamado *Oculis*, que en el año 1014 aparece como *Occulis Calidarum*[94]que, aparentemente, no tendría relación con el apelativo de la divinidad. Si este dato se confirma, aumentarían las dudas sobre el significado del epíteto.
- *CONSO S[...]ENSI* (S. Pedro de Trones, Puente de Domingo Flórez, León)[95]. Es una dedicación a *Coso* y un ejemplo de la vinculación de este dios a un enclave, puesto que el adjetivo deriva de un topónimo.
- *COSO VACOAICO*(lugar indeterminado del distrito de Viseu)[96]. Posiblemente el epíteto alude al *oppidum Vacca* que se cita en Plinio. Este enclave estaría cerca del lugar donde se halló la inscripción de *Coso* y también del río Vouga, pues llevaba su mismo nombre[97]. No obstante, la relación del topónimo y el apelativo de *Coso* no es del todo segura.
- *COSO NENEOECO*. Conocido por dos inscripciones halladas en el concelho de Santo Tirso (Porto)[98]. Alarcão sugería la posible relación de este epíteto con el nombre de una localidad de la zona: Nine[99], aunque

80. Blázquez, 1962, 190. Una opinión parecida mantiene Tranoy, para quien *Tameobrigus* sería "le maître" del río (1981, 277).
81. Encarnação, 1975, 276-280.
82. López Cuevillas, 1989, 289.
83. Tranoy, 1981, 304; Santos *et al.,* 1983, 192; Tranoy, 1984, 446-447.
84. Albertos, 1975, 33, nº 18. Sobre el carácter de la *"C"* invertida como símbolo de un *castellum, uid.* p. 65-66.
85. Albertos, 1985, 472.
86. Hallada en 1881 en la torre de la iglesia de Ronfe (Sarmento, 1933[1], 177 nº 8).
87. Vasconcelos, 1905, 329-331; Blázquez, 1962, 174; Encarnação, 1970, 228-230 nº 8; Encarnação, 1975, 179; Tranoy, 1981, 274-275.
88. Encarnação, 1984, 187-188. Para P. le Roux, el nombre del enclave sería *Durbeda* o *Durbedum* (1992-93, 154 nº 3).
89. Almeida, 1964, 65-73; *ILER* 5995; Encarnação, 1975, 199-200.
90. Vasconcelos, 1905, 32 con nota 3.
91. Encarnação, 1984, 489, nº 410. Pudieron haberse dedicado dos altares más a este dios, pero el primero de ellos está también desaparecido y el segundo es bastante dudoso (*ibid.*, 490-491, nº 411 y 412).
92. *CIL* II 2405; Cardozo, 1935, nº 36; *ILER* 658; García, 1991, nº 206.
93. Vasconcelos, 1905, 195; en el mismo sentido, Blázquez (1962, 135), Encarnação (1975, 191-192).
94. Alarcão, 1988, 17 nº 315.
95. García Martínez, 1998, 325-331.
96. Vaz, 1989, nº 140.
97. Alarcão, 1974, 91; Vaz, 1989, nº 140.
98. Blázquez, 1962, 120-122; Encarnação, 1975, 164-169.
99. Alarcão, 1974, 171; García, 1991, nº 50.

esta vinculación no se puede asegurar por el momento.

- *ARANTIO OCELAECO*. Esta ofrenda procedente de Ferro (Covilhã, Castelo Branco)[100], se hace al dios junto a *Arantia Ocelaeca*. Para Albertos, *Ocelum* sería el lugar que protegerían ambos dioses, pero sería distinto a la *ciuitas* de los *Ocelenses* que mencionan Ptolomeo y Plinio y al *Ocelum* de los Vettones, aunque podría ser también este último enclave[101].

- *LARI OCAELAEGO*. En esta inscripción, hallada en Santa Magdalena de Paradiña (Sarreaus, Orense), consta otro epíteto del mismo tipo que el anterior, alusivo a un topónimo *Ocelum*[102].

Además de las inscripciones que citamos, Albertos incluyó otras en las que los epítetos se relacionaban con núcleos de población. Se trata de las referentes a *Arentio Cronisensi*, *Bandua Ituicie(n)si, Laribus Cusicelensibus, dis deabus Nobranininsibus*[103] y, en un trabajo posterior, añadió a estos otros apelativos que tenían relación con topónimos actuales: *Segidiaeco*, *Cariociego*, *Paraliomego*, *Paramaeco*, *Barciaeco*, *Tabudico*, *Circeiebaeco* y *Tarmucenbaecis*[104]. No obstante, las lecturas de algunos epítetos del primer grupo no son lo suficientemente fiables para permitirnos su utilización con fines ulteriores; en cuanto al segundo grupo, como ya Albertos anunciaba, no es seguro que esos epítetos se identifiquen con los nombres de topónimos actuales que cita.

En resumen, además de los trece testimonios referidos a *Bandua*, disponemos de cuatro dedicaciones a Genios indígenas con epítetos derivados de topónimos, tres a *Coso*[105] y una a Marte, los Lares, *Ioueai* (que quizá corresponda a Júpiter), *Crougeai*, *Soe*, *Carneo* y *Arentio*. Finalmente, existen altares ofrecidos a dioses cuyo nombre no conocemos, pero sí sus epítetos: *Tameobrigo*, *Brigo*, *Durbedico* e *Igaedo*.

Hemos expuesto los datos que muestran algo ya conocido por los investigadores, que en el territorio lusitano-galaico *Bandua* es la divinidad indígena a la que con mayor frecuencia se cita junto a epítetos referentes a *uici*, *pagi* o *castella*, por lo que se puede concluir que tenía una muy especial vinculación con comunidades indígenas de segundo rango. A la gran proporción de invocaciones a *Bandua* con epítetos que lo caracterizan como divinidad vinculada de diversas poblaciones[106] se une, por el contrario, la ausencia total de apelativos de este dios referentes a grupos familiares, clánicos o tribales.

Es cierto que desconocemos el significado de un buen número de sobrenombres de *Bandua* y podrían haber entre ellos apelativos gentilicios, pero este punto no se puede confirmar con los datos actuales[107]. Además, hemos de considerar que otras divinidades de las que conocemos menos testimonios se acompañan de sobrenombres alusivos a grupos familiares. Podemos citar algunos ejemplos: *Araco Arantoniceo* relacionado con el antropónimo *Arantonius*; *Arentio Tanginiciaeco* vinculado a *Tanginus*; el apelativo de [...]*ouio Tabaliaeno* que se refiere a *Tabalus*, testimoniado en el área astur; *Lugubo Arquienobo* y *Lucoubo Arquieno*, relacionados con el antropónimo *Arquius*[108]o *Vaco Caburio*, vinculable al *cognomen Caburus*[109].

De Hoz ya había advertido que *Bandua* era una divinidad protectora y tutelar, ligada a “comunidades humanas”, pero consideraba que no era una divinidad personal, con perfiles bien definidos, sino con un carácter genérico[110]. Además, este investigador planteaba que los Genios o Lares que aparecen en singular en las inscripciones pudieran tener características similares a las de *Bandua*[111].

Hemos visto arriba que cuatro de los ejemplos hispanos donde aparecen epítetos relativos a comunidades urbanas son dedicaciones a Genios lo que está, en principio, de acuerdo con las hipótesis planteadas por De Hoz respecto a una cierta identificación entre ambas divinidades. Pero, si esta idea es correcta, ¿qué información nos aporta para establecer el carácter de *Bandua*? ¿Qué características tenían los Genios romanos que parecían similares a una divinidad que ejercía su tutela sobre comunidades indígenas?

Sabemos que el culto al Genio, durante el alto imperio, estaba lejos del casi exclusivo perfil familiar que tenía durante los primeros tiempos de la República. En todo el mundo romano hay testimonios de Genios que ejercían protección sobre poblaciones, demarcaciones administrativas, *collegia*, etc.[112]. No obstante, uno de los ámbitos donde más rastros han quedado del culto a Genios ha sido en el militar, donde aparece como protector de diversas unidades, instalaciones, o de dioses de carácter guerrero[113]. Por otra parte, determinados Genios eran entidades que protegían un gran número de localidades en todo el mundo romano.

Es, por tanto, lógico que el dios al que se encomendaba la protección de las comunidades indígenas

100. Leitão, 1981, 56-58.
101. Albertos, 1985, 472-473.
102. Rodríguez González, 1990-1991, 204-209.
103. Albertos, 1975, 60.
104. Albertos, 1977, 25.
105. De ellas una se vincula claramente, por el epíteto, a un topónimo y en las otras dos la relación no es segura. Por otra parte, la ofrenda a *Soe Meobrigoe* podría pertenecer también a esta divinidad.
106. Albertos, 1977, 21.
107. De Hoz, 1986, 41.
108. Tranoy, 1981, 378.
109. Untermann, 1965, 11 ss.; Albertos, 1975, 17, nº 166.
110. De Hoz, 1986, 41.
111. *Ibid. loc.cit.*
112. Iglesias, 1986, 129-132.
113. Speidel y Dimitrova-Milceva, 1978, 1543-1551.

durante el imperio romano y que antes de la conquista tutelaría a la unidad política también en las lides militares, fuera asimilado en determinadas ocasiones al Genio romano que tenía un contenido religioso similar.

La repetición de este tipo de sobrenombres calificando a una misma divinidad indígena en la Hispania indoeuropea nos lleva a plantear si algunas divinidades adoradas en otras regiones del Occidente del imperio romano eran, con mayor frecuencia respecto al resto, aludidas con epítetos vinculables a localidades. Nos parece necesario realizar esta pesquisa para averiguar si los datos nos ofrecen algunos términos útiles de comparación con los datos obtenidos en la Península Ibérica. Dado que en la Galia romana existen numerosos testimonios de dioses romanos con apelativos autóctonos, sería de gran interés detectar qué tipo de dios es el que, en el mundo indígena, más se vincula a las comunidades locales.

DIVINIDADES CON EPÍTETOS VINCULABLES A POBLACIONES EN LAS GALIAS Y BRITANIA.

Como ya había observado Reinach, Marte es una de las divinidades que posee más apelativos tópicos de raíz indígena en todo el Occidente romano. La etimología de algunos de ellos nos remonta a nombres de poblaciones.

- *ALBARINO*[114]. Es plausible que aludiera al nombre antiguo de la población de Aubaroux, lugar donde se halló la inscripción[115].
- *ALBIORIGI.* Según Olmsted significaría "Rey de los Albionenses" o "Rey del Mundo", aunque la inscripción dedicada a la diosa *Albiorica* induce a pensar que el epíteto denota el carácter local del dios. De este modo, estos nombres podrían relacionarse con el *pagus Albionensis* en la región de Basses-Alpes[116].
- *BOLUINNO*[117]. La inscripción procede de Bouhy (Nièvre), cuyo nombre antiguo daría lugar a este epíteto[118]. Sin embargo, Thévenot plantea que las formas más antiguas del topónimo entre los siglos VII y X, *Baugiacus* y *Balgiacus* postulan un tema primitivo *Balbiacus* que no tendría una clara relación con Bouhy[119].
- *BUDENICO*[120]. Marte sería una divinidad protectora para los *Budenicenses*, que son nombrados en otra inscripción procedente del mismo lugar, Collias (Gard)[121].
- *BUXENO*. Este epíteto relaciona a Marte con el *Campux Buxonus* (Buisson, cerca de Vellerón, Vaucluse)[122].
- *CEMENELO*. Alusivo a la comunidad de *Cemenelum* (Cimiez, Alpes-Maritimes)[123].
- *CUNTINO*. La inscripción, hallada cerca de Contes (Alpes-Maritimes), está dedicada a Marte *[S]egomoni Cuntino*[124] en la que, además, el dedicante es el propio *uicus Cuntinus*, por lo que se refuerza desde todos los puntos de vista la adscripción de Marte a la protección de los habitantes del citado *uicus*.
- *DUNATI*. Según Olmsted, significaría "(Protector) de la ciudad fortificada". Para este autor, dicho campo semántico lo acercaría a otro epíteto como *Toutatis* ("protector de la tribu"). El céltico *dunon* ("ciudad fortificada") se podría interpretar como el lugar central de la tribu, por lo que el dios funcionaría como el "protector del centro tribal"[125].
- *GIARINO*. Según Olmsted, deriva del nombre de una localidad de etimología no celta[126].
- *INTARABO*. En opinión de Jullian, podría tener relación con el nombre antiguo de Entrains (Nièvre), *Intaranum*, pero la distancia entre este lugar y el territorio donde aparecen las dedicaciones a *Marti Intarabo*, en torno a Trier (Rheinland-Pfälz) cuestionan en buena medida esta tesis[127].
- *LACAVO*. Deriva, a juicio de Olmsted, del nombre de una localidad de etimología no celta[128].
- *MULLONI*. Es posible su relación con un nombre de localidad que tendría el significado de "colina"[129].
- *RANDOSATI*. Aludiría al enclave de *Randanum*, hoy Randan, cerca de Rionn (Puy-de-Dôme)[130].
- *RUDIANO*. Se ha establecido una relación entre este apelativo y el nombre del *pagus Royannensis*, atesti-

114. *CIL* XII 1157.
115. Heichelheim, 1930, 1941; Lambrechts, 1942, 131.
116. Heichelheim, 1930, 1941; Olmsted, 1994, 345-346; G. Barruol opinaba que su significado podía ser el de "rey de los Alpes", aunque dada la situación de los testimonios, es una tesis cuestionable (1963, 356 ss.).
117. *CIL* II 2899 y 2532.
118. Olmsted, 1994, 346.
119. Thévenot, 1955, 33.
120. *CIL* XII 2973.
121. Heichelheim, 1930, 1942-43; Thévenot, 1955, 88 n. 1. Según Fleuriot, el galo **budenikos* significaría "*qui a rapport avec l´armée*" (1982, 121). Sin embargo, como en los otros casos, el apelativo de Marte indica, en primer lugar, una vinculación con el citado *uicus*.
122. Heichelheim, 1930, 1966, 1943; Olmsted, 1994, 346.
123. Heichelheim, 1930, 1944; Laguerre, 1975.
124. *CIL* XII 7868.
125. Olmsted, 1994, 338. Thévenot, por el contrario, resalta que en los lugares donde se han hallado las piezas, no aparecen recintos fortificados, como en Bouhy o Culoz, por lo que lo traduce como el "Marte de la altura", ya que en esos lugares habían pequeñas elevaciones de 80 y 150 m. sobre su entorno.
126. Olmsted, 1994, 346.
127. Jullian, V, 45; Heichelheim, 1930, 1947; Thévenot, 1955, 36 n. 4.
128. Olmsted, 1994, 347.
129. Olmsted, 1994, 347.
130. Olmsted, 1994, 347.

guado en el siglo X y, en la actualidad, Royans[131]. El nombre del *pagus* podría haber sido citado en la antigüedad como *Rudianensis*. Thévenot, en cambio, plantea muchas reservas a esta tesis, puesto que las dedicaciones donde consta el epíteto se extienden por un gran territorio y, en algunos casos, se alejan bastante de la ubicación de Royans[132].

- *VESONTIO*[133]. Relativo a *Vesontio*, nombre antiguo del actual Besançon, donde se halló la inscripción[134].
- *VICINNO*[135]. Según Olmsted es probable que su significado fuera "el luchador" o "el guerrero"[136]. Sin embargo, podría derivar del nombre antiguo de la Vilaine que es *Vicinonia* en Gregorio de Tours[137]. En cualquier caso, Thévenot cree que Marte *Vicinno* protegería un *pagus*, puesto de el altar se hace en honor del *pagus Carnutenus*[138].
- *VINTIO*[139]. Aunque aparece vinculado a Polux en dos inscripciones, sería el mismo que el *Mars Vintius* de Vence (Alpes-Maritimes)[140], donde la relación entre epíteto y topónimo es evidente. El hecho de que el culto a Marte indígena tenía una objetivación local se plasma en la citada inscripción de Vence, puesto que es realizada por un individuo que se declara *incola* de *Cemenelum*, lugar donde se adoraba a *Mars Cemenelus*[141]. Sin embargo, cuando este hombre hace la dedicación en Vence, cita a Marte con su epíteto local, *Vintius* y no con el de su ciudad de origen.
- *VOROCIO*. Derivado de *Vorocium*, hoy Vouroux (Allier)[142].

Otras inscripciones podrían vincular también a Marte a determinadas poblaciones. Un ejemplo, como mostraba Thévenot, sería la dedicación a *Mars* y a *Vasio* procedente de Vaison (Vaucluse), es decir a Marte junto a una divinidad que sería la protectora de la comunidad, lo que otorgaría el mismo papel al dios[143].

Los epítetos referentes a localidades acompañaban también a otras divinidades masculinas pero, a la luz de los datos, en mucha menor medida que a Marte. Como es bien conocido, hay ejemplos de enclaves tutelados por Genios y, paradójicamente, hay pocos datos más referentes, únicamente a otros dos dioses: Mercurio y Hércules. En cuanto a Mercurio, conocemos tres sobrenombres de este tipo: *Canetonnesi*, citado en un altar de Bernay (Eure), que aludiría a la localidad de *Canetonnum* (Le Villeret, Eure)[144]; *Magniaco*[145], posiblemente local por haber sido hallada la inscripción en Magnieu[146] y *Alauno*, procedente de Aulun[147] de cuyo nombre antiguo derivaría el apelativo[148]. Respecto a Hércules, sólo conocemos un testimonio de este carácter:*Deusoniensi*, que aludiría a la población de *Deusonia*[149].

La primaria definición del carácter religioso de *Bandua* que establecimos arriba adquiere unos perfiles más concretos, por tanto, si tenemos en cuenta los datos referentes a las provincias galas: aquí, donde una gran parte de los teónimos indígenas desaparecieron bajo sus paralelos romanos, la divinidad más relacionada mediante sus epítetos con núcleos de población es Marte. Además, los apelativos indígenas de este tipo suman el 24% del número total de los referidos a este dios[150], lo que supone una proporción bastante considerable que está lejos de los datos conocidos respecto al resto de divinidades.

COSUS, BANDUA Y MARTE EN EL ÁREA LUSITANO-GALAICA.

En primer lugar, hemos de tener en cuenta la vinculación religiosa entre "Marte indígena" y el dios *Cosus* que ha sido, al contrario que la de Marte con *Bandua*[151], comúnmente admitida. En este sentido, tenemos una inscripción que parece atestiguarlo. Está dedicada a *Cososo deo Marti* y se ha considerado algún tiempo como procedente de Braga, aunque fue hallada seguramente en Aquitania[152]. No considera-

131. Heichelheim, 1930, 1954.
132. Thévenot, 1955, 104 ss. Para Olmsted, este epíteto sería un adjetivo que significaría "fuerte" o "robusto" (1994, 344-345).
133. *CIL* XIII 5368.
134. Thévenot, 1955, 56 n. 2.
135. *CIL* XIII 3150.
136. Olmsted, 1994, 345.
137. *Hist. Fr.* 5, 26.
138. Thévenot, 1955, 118.
139. *CIL* XII 2561 y 2562.
140. *CIL* XII 3. Heichelheim, 1930, 1957; Thévenot, 1955, 90.
141. *Vid. supra.* También Benoit, 1977, 53.
142. Heichelheim, 1930, 1957.
143. *CIL* XII 1301 y, probablemente, 1336; Thévenot, 1955, 103 n. 5.
144. Heichelheim, 1931, 991; Olmsted, 1994, 346.
145. *CIL* XII 2373.
146. Lambrechts, 1942, 124 n. 8.
147. *CIL* XII 1517.
148. Heichelheim, 1931, 989; Lambrechts, 1942, 124 n. 3.
149. Olmsted, 1994, 403-404.
150. Esta proporción es bastante aproximada, si bien hemos de tener en cuenta que la etimología de algunos de los epítetos está sometida a discusión. No obstante, Reinach ya había observado a principios de siglo que el número de epítetos tópicos de Marte era muy superior al de otros dioses como Mercurio, cuyos sobrenombres eran de un carácter más general (1913, 179).
151. Sobre la vinculación entre Marte y *Bandua* a partir de la inscripción de Rairiz de Vega donde, presuntamente se lee *Martis socio Banduae*, *uid. supra.*
152. El epígrafe es de discutida procedencia; en un primer momento, los estudiosos españoles la ubicaban en Braga, basándose en *CIL* II 2418: Blázquez, *ibid.*, 119; *ILER 685*; Bermejo, 1986, 107. En la actualidad, la opinión mayoritaria la sitúa en Aquitania, lo que parece bastante claro teniendo en cuenta *CIL* XIII 1353; en el mismo sentido, Marco, 1994, 328. Tradicionalmente se ha buscado la relación entre *Cosus*

mos que deba ser invalidada la calidad probatoria de esta inscripción por el hecho de que fuera localizada en Francia. En este sentido, cabe constatar la existencia de algún otro ejemplo en España de este desplazamiento excepcional de un altar respecto del foco principal de culto del dios: la inscripción votiva dedicada al dios galo *Apolo Grannus,* adorado a lo ancho de la Europa central, que fue hallada en Astorga. Con todo, lo que parece claro es que la inscripción referida se dedicó al dios indígena *Cosus*, asociándolo a Marte.

La teoría de la posible identificación entre *Cosus*, *Bandua* y Marte indígena guarda una destacable coherencia con la distribución geográfica, en toda la Península Ibérica, de las inscripciones dedicadas a las tres divinidades. Desde este punto de vista, partimos de un planteamiento teórico forjado en función de dos premisas: la primera establece que dos divinidades cuyas inscripciones coinciden en los mismos ámbitos habrían de ser, desde el punto de vista de su naturaleza religiosa, distintas. Por el contrario, entidades que, a pesar de estar muy representadas epigráficamente, no coinciden en los mismos espacios, podrían ser, en esencia, equivalentes.

Los epígrafes dedicados a *Bandua* se ubican a lo largo de un amplio territorio que se extiende, de norte a sur, desde las cercanías de Lugo hasta el sur de la provincia de Cáceres. Excepto la inscripción de Catoira y las dos de Vila da Feira, todas se hallan alejadas de la costa atlántica extendiéndose hacia el este hasta las provincias españolas de Zamora, Salamanca y Cáceres, pudiéndose considerar las inscripciones de Sonseca y Alenquer, hasta el momento, casos aislados[153]. Se constata con bastante nitidez que no existía discontinuidad en el territorio donde se rendía culto a *Bandua*; en otras palabras, no hallamos ninguna concentración de sus epígrafes aislada del resto. Asimismo, si exceptuamos la inscripción de Idanha-a-Velha dedicada a *Mars Borus,* no existen aras dedicadas a *Cosus* o "Marte indígena" ubicadas entre los testimonios referidos de *Bandua*.

Por el contrario, las inscripciones referentes a *Cosus* se hallan en zonas distantes entre sí, formando tres grupos. En primer lugar, tenemos el conjunto de epígrafes leoneses con una fuerte concentración en la comarca del Bierzo. En segundo lugar, existe otro grupo en el noroeste de Galicia, en las cercanas de la costa coruñesa, que se prolonga hacia el interior hasta Coixil (Cartelle, Orense), donde ha aparecido el más reciente testimonio de *Coso*[154]. Finalmente, tendríamos las dos inscripciones de Santo Tirso, la de Eiriz y la de Aguada de Cima. A éstas se añadiría la inscripción referente a *Cusei Vacoaico*, cuya procedencia exacta se ignora, aunque se presume localizada en la "región de Viseu"[155]. En nuestra opinión, dadas sus similitudes lingüísticas con el teónimo y el epíteto de la inscripción dedicada a *Cusei Paetaico*, es muy posible que hubiera sido hallada en sus cercanías, en la zona más occidental del distrito de Viseu.

Nos parece fundamental resaltar el hecho de que no existen, en la práctica, intersecciones entre los territorios en los que se encuentran los epígrafes relativos a *Bandua* y a *Cosus.* En conclusión, las inscripciones referentes a una de estas divinidades se encuentran, precisamente, en zonas donde no existen epígrafes dedicados a la otra.

Los testimonios que aluden al "Marte indígena" se distribuyen, de forma parecida a los de *Cosus*, en regiones muy concretas y aisladas entre sí. De este modo, tenemos el grupo situado al noroeste de Portugal, las dedicaciones del sur de León a Marte *Tilenus* entre las que se encuentra el monte Teleno, a Marte *Sagato* de Astorga y, finalmente, la inscripción de Marte *Boro* en Idanha-a-Velha. Esta última es la única que se ubica en el seno del territorio en el que aparecen los ex-votos a *Bandua.* Sin embargo, las demás se sitúan en zonas donde no se hallan dedicaciones a *Cosus* ni a *Bandua.*

En resumen, las zonas de culto de las tres divinidades a las que aludimos no se solapan, sino que se "complementan" ocupando, prácticamente, todo el territorio occidental de la Península Ibérica en el que se conocen testimonios de religiosidad indígena. Los epígrafes dedicados a *Bandua* y *Cosus* sólo coinciden en dos lugares muy determinados: en torno a la ría de Arosa y en la región de Aveiro. En el primer caso, hemos de tener en cuenta que la costa está bien comunicada con la región de la cubeta de Lugo, donde conocemos otros testimonios de *Bandua,* mediante la cuenca del río Ulla, que es la más importante de Galicia si exceptuamos la del río Miño[156].

Desde la ría de Arosa hacia el sur parece ser el único lugar de la costa gallega adonde llegó el culto a *Bandua* ya que, además de la inscripción de Catoira, tenemos aquí una serie de topónimos actuales que podrían tener su origen en este teónimo. Así, en la costa de esta ría tenemos Bandabrio y muy cerca, en el valle del Ulla, Bandín. Ya en el interior, al este de Santiago se encuentra Bando, y Bandoxa está al norte de Lugo. También en Lugo está Bande y, en Orense, otra localidad del mismo nombre. Estos topónimos

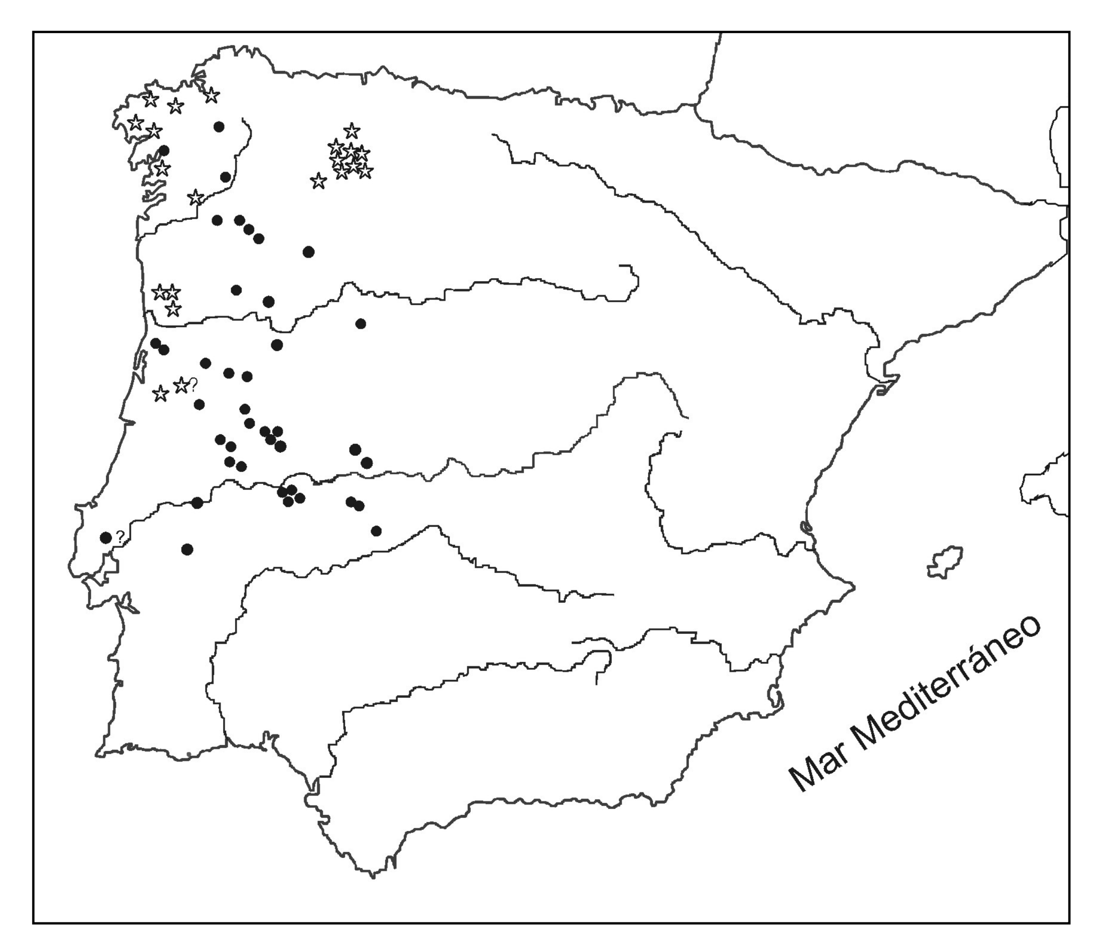
y "Marte indígena" basándose en otra inscripción procedente de Denia (Alicante) en la que algunos autores leyeron *Marti semno Coso,* como Blázquez (*ibid.*, 119 y Marco (*ibid.*, *loc.cit.*). En este epígrafe no constaba, sin embargo, mención alguna a estas divinidades (*AE* 1978, 440; Abad y Abascal, 1992, 127 - 128).

153. No es segura la procedencia de la inscripción de Alenquer. Es posible que la pieza hubiera sido trasladada desde el norte de Portugal (García, 292).

154. Búa, 1999, 53-58. El ara se dedicó a *Coso Mepluceeco*, por *Pompeius Sabinus*.

155. Vaz, 1989, nº 140.

156. Pérez Alberti, 1982, 102.



Mapa nº 14.- Territorios de culto de Bandua (●) *y* Cosus (☆).

dibujan un mapa muy similar al ya mostrado mediante las inscripciones: los epígrafes dedicados a *Cosus* del norte de La Coruña estaban aislados, quedando ubicados tanto las inscripciones como los topónimos referidos a *Bandua,* en el resto del territorio gallego. La intersección sólo se produce en la región en torno a la ría de Arosa.

No cabe pensar que las distintas denominaciones de una divinidad quedaran separadas por fronteras perfectamente definidas, puesto que las infiltraciones entre los distintos ámbitos serían posibles pero, con todo, sí quedan bastante definidos y separados entre sí los ámbitos cultuales de cada teónimo. Creemos que, si dos divinidades como *Bandua* y *Cosus* hubieran sido diferentes desde un punto funcional, habría existido una mayor interacción entre sus territorios de culto, con zonas y comunidades concretas donde se habrían concentrado dedicaciones a ambas, ya que es perfectamente usual que se encuentren epígrafes de varios dioses y diosas distintos en una misma localidad.

En nuestro caso sucede lo contrario, como mencionamos anteriormente: los ámbitos cultuales se "excluyen". Esto sucede, en nuestra opinión, por la escasa posibilidad de que se adorara a una única divinidad bajo dos nombres distintos en un mismo lugar en una sociedad rural y muy tradicional como la que tratamos. Por lo tanto, el hecho de que pudiera ser una misma divinidad se revela en el dato visible en el mapa de que sus territorios de culto se excluyen. Estos datos suponen, así, un nuevo argumento que refuerza la teoría según la cual *Bandua* y *Cosus* son, en esencia, una misma divinidad a la que se aludía con distinto nombre dependiendo del territorio en el que fueran adorados.

En cuanto al "Marte indígena", es un caso diferente, ya que se trata de un proceso de sincretismo religioso entre dos civilizaciones distintas. No obstante, se constata en la distribución de sus epígrafes que acabó imponiéndose en algunas zonas a los dioses tradicionales, puesto que allí donde encontramos inscripciones dedicadas a él, no se hallan las referentes a *Cosus* o a *Bandua*. Si estas dos divinidades hubieran sido esencialmente distintas al Marte romano podríamos decir, desde un punto de vista teórico, que habrían coexistido en las mismas zonas. La irrupción de "Marte indígena" nos parece clara en la zona sur de León y, sobre todo, al noroeste de Portugal donde, presumiblemente, ocupó una zona en la que se adoraba a *Cosus* o a *Bandua* antes de la llegada de los romanos a la Península Ibérica. A nuestro juicio, el "Marte indígena" sustituyó a *Cosus,* a *Bandua* o a otra divinidad de su misma naturaleza, adquiriendo una significación religiosa muy similar a la de estas divinidades indígenas.

La hipótesis de una asimilación entre *Bandua, Cosus* y “Marte indígena” en Hispania puede verse también reforzada a partir de una comparación de las dedicaciones a estos dioses con la epigrafía votiva, tomada desde un punto de vista general, de otras provincias del Imperio Romano.

En lo que respecta al número de inscripciones existentes, cabe decir que en las provincias galas y germanas se conocen más de un centenar dedicadas a Marte conteniendo epítetos indígenas, mientras que en la Península Ibérica sólo existen ocho inscripciones de este tipo. También en Gran Bretaña, donde, de modo general, el número de epígrafes votivos es mucho menor que en Hispania, existen más ex-votos al “Marte indígena”. Este ilógico desequilibrio quedaría anulado si consideramos correctas nuestras afirmaciones puesto que, sumando los epígrafes dedicados a los tres dioses aludidos, se alcanza una proporción similar a la de las inscripciones francesas y superior a las británicas.

En segundo lugar, hemos de referirnos a la distribución de los testimonios. En este sentido, se observa que los epígrafes alusivos al “Marte indígena” se distribuyen por todo el territorio de Francia y el sur de Alemania. Sin embargo, en la Península Ibérica quedarían muchos ámbitos en los que existen numerosas inscripciones referidas a divinidades indígenas y donde, sin embargo, no existirían ofrendas a ese dios. En concreto, no parece sostenerse que en toda la región desde Viseu y Salamanca hasta las provincias de Evora y Badajoz, donde existen decenas de inscripciones, sólo exista una mención a una divinidad de este carácter, plasmada en el referido epígrafe de Idanha-a-Velha dedicado a Marte *Borus.* Por lo tanto, también en cuanto a la distribución territorial de los testimonios epigráficos una asimilación de este dios con *Cosus* y *Bandua* supondría una mayor similitud entre el ámbito hispano y el resto de territorios célticos de la Europa Occidental.

Finalmente, la afirmación de Estrabón según la cual los pueblos montañeses del norte de Hispania sacrificaban a Ares un chivo, cautivos de guerra y caballos[157], encuentra una mejor confirmación epigráfica puesto que, mientras las inscripciones de *Cosus* sólo ocupan una zona montañosa en la comarca del Bierzo (León), se adoraba a *Bandua* en la región portuguesa de Tras-os-Montes y en las sierras del sur de Galicia.

La escasa variedad de la información referente a los dioses indígenas hispanos hace necesario seguir todas las pistas posibles que nos permitan perfilar la tipología religiosa de los mismos. Observando ciertas variables constatadas en las dedicaciones epigráficas que puedan ser comparadas con datos de otros ámbitos de la Europa céltica es posible establecer hipótesis sobre el carácter de las divinidades hispanas, puesto que al norte de los Pirineos los dioses autóctonos fueron frecuentemente aludidos en los altares votivos con nombre romano acompañado de epítetos indígenas, según el conocido fenómeno de la *interpretatio*. Estas comparaciones nos parecen absolutamente indispensables, ya que aportan luz a unos datos que por sí solos ofrecerían una información poco útil y de muy difícil interpretación.

En este sentido, nos parece del mayor interés estudiar las ofrendas votivas realizadas por mujeres a divinidades indígenas masculinas con el fin de descubrir si existen diferencias marcadas entre los distintos dioses en cuanto al culto practicado por el sector femenino de la sociedad.

LAS OFRENDAS VOTIVAS DE MUJERES Y LOS DIOSES PROTECTORES DE LA COMUNIDAD

En Hispania, algo menos de un 10% de los altares votivos a que nos referimos están ofrecidos por mujeres, pero lo más destacable es que su distribución entre los distintos dioses se muestra bastante irregular. Los exvotos de mujeres a dioses los podemos observar en la siguiente tabla.

Considerando únicamente aquellos testimonios en los que se conoce el sexo del dedicante, la mayor presencia femenina se da, proporcionalmente, entre los adoradores de *Vaelicus*, cuyo santuario se ubicaba en El Raso de Candeleda (Avila), ya que de los 7 dedicantes conocidos, 4 son mujeres (57%).

También las mujeres plasmaron en aras votivas su adoración a *Endouelicus*, cuyo santuario estaba en la actual Terena (Alandroal, Evora). La posible identificación entre este dios y *Vaelicus* encuentra de este modo un mayor apoyo, puesto que de 51 testimonios con dedicante conocido, 17 (33%) los ofrecen mujeres y en otros 3 casos (6%) aparecen los dos esposos

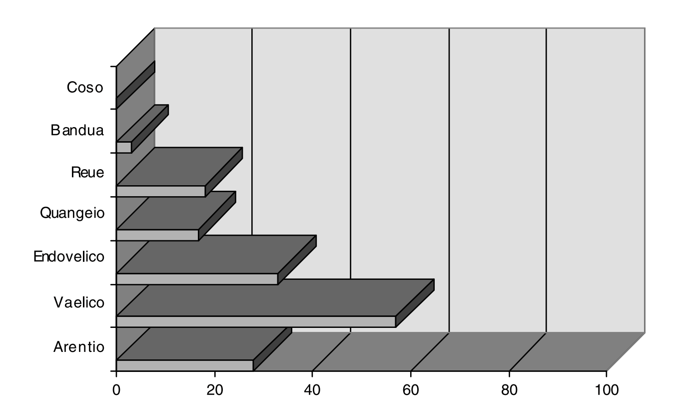


Gráfico 4.- Datos porcentuales de exvotos de mujeres respecto del total de dedicantes conocidos de cada divinidad.

157. Str. 3,3,7.

DENOM INACIÓN	REFERENCIAS
[.]ACO?	HE 2, 285
[...]IVO VESTERO?	AE 1983, 563; RAP 48
[.]UDINO	AE 1978, 393
AEIO DAICINO AENIDIVI	AE 1971, 148; CPC 766;
AETIO	AE 1977, 354; RAP 5
ARACO ARANTONICEO	CIL II 4991; EO 121; ILER 722; AE 1969-70, 212; AE 1977, 351; RAP 10
ARENTIO	AE 1936, 4; AE 1941, 120; ILER 726; RAP 15
ARENTIO TANGINICIAECO	AE 1936, 7; HAE 1204; ILER 724; RAP 12
BANDUA CADIEGO	AE 1956, 155; HAE 364; ILER 758; IRG 4, 88; AE 1987, 562m; AF 106; HE 2 596
CARNEO CALANTICENSI	CIL II 125; IRCP 410; RAP 42
CAT...	AE 1986, 293; RAP 598; CCIR 42; HE 1, 709; HE 5, 1066
COLUAU	AE 1987, 485; HE 2, 204
CROUGIN TOUDADIGOE?	CIL II 2565; IRG 4, 91; ILER 795
DURBEDICO	CIL II 5563; CMMS 18; ILER 808; RAP 62
GENIO TIAURANCEAICO	AE 1952, 65; ILER 659; RAP 207
GENIO LACIMURGAE	CIL II 5068; ILER 657
HEROTORAGO	AE 1981, 571
IGAEDO	AE 1967, 137; ILER 5995; RAP 152
ENDOVELICO	CIL II 5207; ILER 822; IRCP 516; RAP 97
ENDOVELICO	CIL II 140; CIL II 5201; ILER 847; IRCP 527
ENDOVELICO	CIL II 127; ILER 813; IRCP 483; RAP 64
ENDOVELICO	CIL II 6265; ILER 842; IRCP 484; RAP 65
ENDOVELICO	CIL II 128; ILER 815; IRCP 486; RAP 67
ENDOVELICO	CIL II 132; ILER 812; IRCP 494; RAP 75
ENDOVELICO	CIL II 6267; ILER 837; IRCP 496; RAP 77
ENDOVELICO	CIL II 142; ILER 835; IRCP 519; RAP 100
ENDOVELICO	AE 1969-70, 221; IRCP 520; RAP 101
ENDOVELICO	CIL II 136; ILER 828; IRCP 514; RAP 95
ENDOVELICO	CIL II 138; ILER 818; IRCP 522; RAP 103
ENDOVELICO	AE 1969-70, 222; IRCP 524; RAP 105
ENDOVELICO	CIL II 141; ILER 814; IRCP 529; RAP 110
ENDOVELICO	IRCP 500; RAP 81
ENDOVELICO	IRCP 501; RAP 82
ENDOVELICO	AE 1969-70, 223; IRCP 502; RAP 83
ENDOVELICO	CIL II 5205; AE 1969-70, 224; IRCP 503; RAP 84
LARES BURICIS	AE 1973, 320; AE 1974, 391; RAP 217
LARIBERO	CIRG 2, 13; AE 1994, 954
LOUCIRI	ILER 68; AE 1966, 176; RAP 162; HE 4, 1083
LOUTERDE	HE 3, 189
LURUNI	FE 71; AE 1986, 296; RAP 166; HE 1, 710
MERMANDICEO?	AE 1959, 203; ILER 877; RAP 167
MERCURIO-AQUAECO	RAP 228; HE 4, 1101
PEREMUSTA	AE 1956, 225; ILER 904
QUANGEIO	AE 1977, 356; RAP 592; HE 3, 471
REVE LAROCUO	AE 1973, 315; AE 1973, 315; ILER 862; AF 109; RAP 161; AF 2, 126
REVE MARANDICUI URILOUCO	HE 5, 785
VAELICO	LICS 96; HE 4, 127
VAELICO	LICS 97; AE 1976, 343
VAELICO	LICS 99; AE 1976, 345
VAELICO	LICS 101; AE 1976, 347; HE 4, 129
VESTIO ALONIECO	AE 1950, 22; HAE 1748; ILER 949; IRG 3, 27

Tabla nº 3: Dedicaciones de mujeres a divinidades masculinas hispanas.

como dedicantes o están ofrecidos por el marido a su cónyuge. *Arentius* es invocado en dos altares por mujeres, de un total de 7 de los que conocemos el nombre del dedicante, lo que supone un 28,5% del total.

En cuanto al resto de divinidades cuyo número de testimonios válidos es igual o superior a 5, la proporción de dedicantes mujeres desciende en buena medida. De *Quangeius* se conoce un caso de 6 (16,7%); de *Reue* constan dos testimonios de un total de 11 (18%); de *Bandua* conocemos otro caso de un total de 34 (3%). Finalmente, ninguna mujer aparece como dedicante de un monumento a *Cosus* de los 13 testimonios útiles. Los datos referentes a los principales dioses se pueden resumir en el gráfico nº 4.

Un estudio sistemático sobre las dedicaciones votivas de mujeres a divinidades en las provincias galas, germanas y en Retia ha sido realizado recientemente por Spickermann[158]. En cuanto a las deidades masculinas, la más adorada por las mujeres en estos ámbitos es, según esta autora, Mercurio[159]. En muchos casos estas dedicaciones serían ejemplos de cultos autóctonos, puesto que Mercurio fue ampliamente aludido en las inscripciones de estas regiones con sobrenombres indígenas y también en la iconografía se muestra la fusión de elementos entre la religiosidad local y la romana.

En lo que se refiere a las divinidades netamente indígenas, Spickermann concluye que las preferidas por las mujeres eran, en general, las relacionadas con la salud y las aguas destacando, entre las masculinas, el caso de *Boruo*[160].

Ahora bien, si hemos de efectuar una comparación más precisa con los ejemplos hispanos, es necesario realizar una cuantificación proporcional de las dedicaciones de mujeres a cada divinidad con respecto a la totalidad de ofrendas a la misma en las que el nombre del dedicante es conocido ya que, en términos absolutos, el número de testimonios varía mucho dependiendo según la divinidad de que se trate. Además, añadiremos a los datos ofrecidos por Spickermann los procedentes de las provincias de Britania y del Nórico.

De este modo, conocemos 11 inscripciones dedicadas por mujeres a divinidades autóctonas relacionadas epigráficamente con Apolo. Seis de ellas se ofrecieron a Apolo *Boruo* acompañado de la diosa *Damona* en el entorno de su santuario termal de Bourbonne-le-Bains, de un total de 13 en que se conoce el sexo del dedicante (46%). En las cinco restantes, Apolo aparece sin epítetos junto a la diosa *Sirona* y con los epítetos *Grannus* o *Vindonnus*[161].

158. Spickermann, 1994, 387-412.
159. *Ibid.*, 396.
160. *Ibid.*, 388.
161. *Ibid.*, 392.

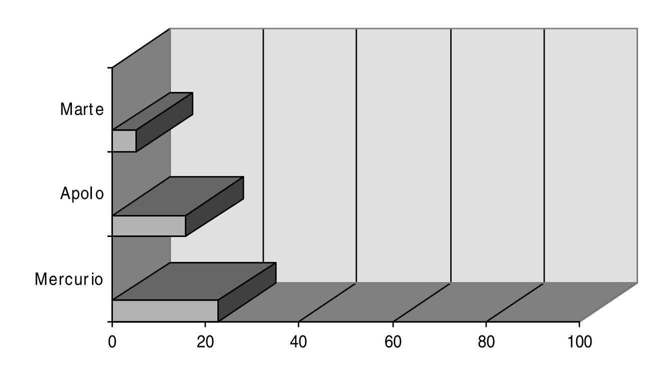


Gráfico 5.- Datos porcentuales de exvotos de mujeres respecto del total de dedicantes a cada dios en Galia, Germania, Nórico, Retia y Britania.

Si ponemos estos datos en relación con el número total de inscripciones de Apolo indígena con dedicante conocido (70), constatamos que las ofrendas de mujeres suponen el 15,7%. Si aplicamos este método a los testimonios de Mercurio indígena, observamos que las 15 ofrendas femeninas a este dios[162], aludido con los epítetos *Cissonius*, *Dubnocaratiacus, Hranno*, *Kanetonnessis* o, sin epítetos, en compañía de la diosa *Rosmerta* suman el 22,7% de las 66 inscripciones utilizables. Finalmente, conocemos 10 ofrendas a Marte indígena realizadas por mujeres[163] de un total de 199 inscripciones en que conocemos el sexo del oferente, lo que supone el 5% de la totalidad. La diferencia entre los datos referentes a los tres tipos de dioses es patente en el gráfico nº 5.

Habida cuenta de los datos expuestos, observamos que la proporción de ofrendas realizadas por mujeres a Marte indígena en las citadas provincias extra-hispanas es, con mucho, la más baja de todas las divinidades. Esto está en gran sintonía con las informaciones alusivas a *Bandua* y *Cosus*, que ofrecen una sola ofrenda femenina de un total de 47 inscripciones de los dos dioses en conjunto, contabilizando sólo los casos en que se conoce el sexo del dedicante. Este hecho es excepcional y establece, por tanto, una añadida relación entre ambas divinidades a la vez que resalta las diferencias con el resto de dioses más extendidos.

Después de este breve análisis sobre la vinculación entre *Bandua*, *Cosus* y Marte hemos de tener en cuenta que, si *Bandua* o divinidades indígenas equivalentes habían tenido la significación comunitaria y tutelar que afirmamos, los casos de *interpretatio* no se darían principalmente en un ámbito privado. Por tanto, nos queda explicar cómo se produce la interacción de cultos, indígenas y romanos, en el seno de las comunidades locales lusitano-galaicas.

162. *Ibid.*, 393.
163. *Ibid.*, *loc.cit.*

INTERACCIÓN ENTRE LOS DIOSES TUTELARES INDÍGENAS Y ROMANOS.

Etienne, en un estudio referido a las Galias, afirmaba que los *pagani* rendían culto en el período prerromano a una divinidad protectora del *pagus* que después de la conquista romana sería designada como *Genius*. Así, la personalidad de estos *pagi*, que pierden con la conquista gran parte de su significado político, sería respetada mediante la exaltación religiosa de su *Genius*[164]. Según Etienne, en los templos del culto imperial tendrían su lugar los *numina pagorum*, erigiéndose de este modo la capital de la *ciuitas* galorromana en el centro federal donde los distintos grupos sociales tendrían su lugar en el seno del culto imperial[165]. Así, el culto al emperador desarrollado en la capital de la *ciuitas* tendría un efecto centralizador y unificador que colaboraría a la reducción y eliminación de las fuerzas centrífugas que podían suponer los *pagi*, con sus sólidas tradiciones religiosas.

La gran importancia de los Genios de *uici* o *pagi* como divinidades tutelares del conjunto de una comunidad frente al resto de enclaves es bastante patente en la inscripción de Hasparren hecha en honor del aquitano Vero, que había logrado mediante una legación al emperador la segregación de los *Nouem populi* del resto de los Galos: "*Vero, flamen, duunuiro, cuestor y magistrado de su pagus, tuvo el honor de participar en la delegación enviada ante el Augusto y que obtuvo la separación de los Nueve Pueblos del resto de los galos. De regreso a Roma dedicó esta ara al Genio del* pagus"[166]. El hecho de que el ara conmemorativa de semejante misión fuera dedicada al Genio del *pagus* deja pocas dudas sobre el carácter político que los magistrados de estas comunidades y, por consiguiente, el conjunto de sus habitantes otorgaba a esta divinidad.

Por otra parte, Hatt observaba que en las dedicaciones galas a Marte con epítetos indígenas participaron en gran medida altos magistrados de rango consular, oficiales ecuestres y un buen número de *flamines* además de numerosas colectividades. Desde este punto de partida, Hatt consideraba que la fuerte propaganda a favor de los "Martes indígenas" establecida por las clases dirigentes a partir de finales del siglo I d.C. era, de modo similar al planteado por Etienne para los Genios locales, una contraposición tendente a neutralizar las tendencias a la resistencia nacional de la religión druídica[167].

Los testimonios de epítetos locales que citamos arriba nos permitían observar cómo la romanización de los teónimos indígenas correspondientes a divinidades tutelares, principalmente Marte, llegó en las Galias hasta los enclaves menores, *uici* y *pagi*, de manera muy intensa. Hay que insistir en que este dios es, según los datos actuales, el que más apelativos de este tipo tiene registrados en las provincias galas.

Derks, en un estudio sobre las inscripciones votivas halladas en las provincias galas y germanas, llegaba a la conclusión de que los dioses que fueron relacionados en los epígrafes votivos con Marte tenían una relación directa con la comunidad. Así, los testimonios de *Lenus Mars* aparecen dispersos por todo el territorio de la *ciuitas Treuerorum* (Trier) y su gran santuario estaba ubicado justo al exterior de la capital de la misma, lo que indicaría que este dios sería el dios de los Tréviros[168]. Otros dioses marcan en mayor medida esta relación con el núcleo ciudadano, como *Mars Cnabetius* que estaba vinculado al santuario de Schwarzenbach o *Mars Loucetius* en torno al santuario de Ober-Olm. Para Derks, estos deberían ser interpretados como las divinidades de un *pagus*. En el caso de *Mars Camulus*, protector de los *Remi*, esta vinculación es más patente ya que, además de existir una dedicación procedente de Reims donde estaba situada la capital de la *ciuitas*, conocemos otras dos ofrecidas a este dios halladas en Rindern y Roma en las que los dedicantes hacen constar su procedencia de la capital de los *Remi*[169]. En general, todo este grupo de entidades pueden entenderse, en opinión de Derks, como los dioses de *ciuitates* o *pagi*[170].

La información referente a la Hispania occidental varía, sin embargo, en algunos aspectos respecto a los datos alusivos a las Galias. En primer lugar, el mayor número de sobrenombres derivados de núcleos de población acompaña a un teónimo plenamente indígena: *Bandua*. Se detecta, por tanto, una mayor capacidad de resistencia por parte de las divinidades tutelares lusitano-galaicas a los cambios derivados del impacto cultural de Roma. No obstante, esta resistencia no se dio en todos los lugares por igual.

En este sentido, es destacable que en tres de los cuatro altares dedicados a Genios con apelativos de localidades en el territorio que estudiamos, esta divinidad tutelara *Conimbriga*, *Tongobriga* y *Turgalium* que, aunque tenían un gran componente indígena en su población, eran comunidades de primer orden desde el punto de vista de su extensión y carácter administrativo estando, además, altamente romanizadas[171].

---

164. Etienne, 1993, 172-173. Este autor cita el Genio del *pagus Tigurinus*, perteneciente a la *ciuitas Heluetiorum* y, en la capital de esta comunidad, *Auenticum*, la dedicación a la *Dea Auentia* y al Genio de los *incolae.*
165. Etienne, 1993, 174.
166. Sayas, 1990, 176. *CIL* XIII 412: *Flamen item dumuir quaestor pagiq. magister / Verus ad Augustum legato munere functus / pro nouem optinuit populis seiungere Gallos / Urbe redux Genio pagi hanc dedicat aram.*
167. Hatt, 1989, 156-157.
168. Derks, 1999, 96.
169. *CIL* VI, 46; *ILS* 4633 (Roma); *CIL* XIII 8701; *ILS* 235; *AE* 1980, 656 (Rindern); Derks, *ibid.*, 97.
170. *Ibid.*, 96-97.
171. Aunque en el caso de *Tongobriga,* la afirmación no es del todo segura, *uid.* Alarcão, 1988, 28 nº 1/482 y Dias, 1993-1994, 111. La ciudad ocupaba cerca de 30 Ha incluida la necrópolis. Las áreas habitacionales se extendían sobre 10 Ha, con una población aproximada de 2.500 individuos (Dias, 1996, 764).

Esta afirmación vale respecto a otros Genios relacionados con poblaciones. En este sentido, conocemos un testimonio de un *Genius municipii* procedente, posiblemente, del municipio que se ubicaría en Bobadela[172]y otro hallado en *Sellium* (Tomar), importante municipio situado en la vía que unía *Olisipo* con *Bracara Augusta*[173]. Finalmente, tenemos otra dedicación a un *Genius oppidi* de S. Salvador de Aramenha (Marvão, Portalegre), donde se situaba la capital de la *ciuitas Ammaiensis*[174]. Nos consta, sin embargo, una dedicación a un *Genius castelli*, aparecida en la iglesia parroquial de Cores (Ponteceso, La Coruña)[175]que probablemente correspondería al *castellum Aviliobris* citado en otra inscripción procedente del mismo lugar[176] y otra mención a un *Genius Viriocelensis* que hace referencia a una localidad cuya naturaleza desconocemos. En resumen, casi todas las menciones de Genios locales hispanos aparecen vinculados a comunidades de elevado rango. En cambio, en las provincias galas y en Germania conocemos numerosas menciones a Genios de un determinado *pagus* o *uicus*[177].

El territorio donde se adoraba a Marte con apelativo indígena es, si lo comparamos con el de *Bandua*, testimonial. Posiblemente, la razón venga dada por las mismas causas que habíamos observado respecto a los Genios: al contrario que en las Galias, Marte no pudo cubrir en Hispania el papel encomendado a los dioses tutelares indígenas, al menos, en las comunidades menores sin relevancia administrativa o aisladas de los principales ramales viarios[178].

El único territorio donde se produce una excepción es, como hemos visto, el enmarcado por los ríos Miño y Lima, de donde proceden tres inscripciones dedicadas a Marte *Carieco* o *Cairiogiego* de cuyo epíteto no sabemos nada y, algo más al sur, el altar dedicado a Marte *Tarbuceli*[179]. El altar dedicado a Marte *Boro*, de Monsanto (Idanha-a-Nova), sería el único testimonio de Marte con epíteto indígena hallado al sur del río Duero. Ello podría significar que la *interpretatio* de esta divinidad no estuvo muy impulsada por el Estado romano en Hispania como sí ocurrió con los Genios ciudadanos en el territorio lusitano-galaico o con Marte indígena en las Galias[180].

No obstante, tenemos un ejemplo puntual del carácter que tomó la irrupción de estos cultos romanos en las principales comunidades lusitanas. Nos lo brinda el evergeta *Caius Cantius Modestinus*, que construyó un templo a Marte en la capital de la *ciuitas Igaeditanorum*. Este individuo también había sufragado, entre otros, el templo dedicado al Genio de la ciudad que se ubicaría en Bobadela (Oliveira do Hospital, Coimbra) por lo que, en opinión de Mantas, las actuaciones de *Modestinus* reflejarían "*o ambiente próprio das elites municipais das* ciuitates *lusitanas e o esforço que o referido grupo social desenvolveu no sentido de promover gradualmente a unidade política do território através de um ideal de solidariedade em torno dos cultos oficiais, quase sempre relacionados com o seu expoente máximo, o culto imperial*"[181].

En resumen, es en las comunidades como *castella*, *uici* o *pagi* donde los habitantes indígenas continuaron encomendando su tutela a las divinidades de sus antepasados, mientras que en los nuevos *municipia* o en las capitales de las *ciuitates* fueron instaurándose progresivamente, con la necesaria participación de individuos indígenas de las clases privilegiadas, las divinidades tutelares romanas.

La polarización religiosa que se observa entre unas localidades y otras guarda una relación directa con el rango, administrativo en la mayoría de los casos, de cada una de ellas. Si ya vimos anteriormente que ningún apelativo de *Bandua* aludía a *municipia* o capitales de *ciuitates*, fijando nuestra mirada en las zonas concretas donde aparecen testimonios de esta divinidad, se observa que prácticamente todos proceden de lugares, a menudo *uici* o *castella*, algo alejados de los principales y más romanizados centros de población.

En cuanto a las inscripciones procedentes de la provincia española de Cáceres, conocemos cuatro altares dedicados a *Bandua Roudaeco*, vinculado al *uicus Rouda*[182]. Tres de ellos se hallaron cerca del castro de Villavieja, al noroeste de Trujillo, mientras el cuarto testimonio se halló varios kilómetros al sudeste de esa localidad, en el pueblo de Madroñera (Cáceres). Todos ellos proceden, por tanto, de lugares algo alejados de la ciudad más importante de la zona, *Turgalium*, donde no hay testimonios de *Bandua*, pero sí un altar ofrecido al *Genius Turgalensis*[183].

---

172. Alarcão (1974, 167) cree que fue hallada en Bobadela, desde donde se trasladó a la capilla de S. Sebastião de Midões (Tábua); García, 1991, nº 258; Mantas, 1993, 229-230.
173. Alarcão, 1974, 167; *id.*, 1990, 26; Tranoy, 1990, 14.
174. Alarcão, 1974, 167; *id.*, 1988, II, 148; *id.*, 1990, 23: Claudio habría otorgado a este enclave la capitalidad de la *ciuitas* siendo él o su sucesor los que la habrían otorgado la municipalidad.
175. Pereira Menaut, 1994, 177, nº 67.
176. Pereira Menaut, 1982, 251; *id.* 1994, 175, nº 66.
177. En cuanto a *pagi*: *CIL* XIII 5076: *Genio pagi Tigorini*; 4679: *Genio pagi Deru(ensis)*; Binsfeld *et al.*, 1988, 102, nº 195: *Genio pagi Vilciatis*; *AE* 1983, 728: *Genio pagi Ac...*; sin mencionar el nombre del *pagus*, *CIL* XIII 412 y 4680. Respecto a *uici*, *CIL* XIII 3652, 5967, 6433, 7655 y 8838.
178. Tranoy ya propuso que los escasos testimonios de Marte indígena podrían tener relación con la gran cantidad de exvotos ofrecidos a *Bandua* o *Cosus* (1981, 315).
179. En el sitio de Pastoria, donde apareció el testimonio del *castellum Tarbu*, se hallaron también un miliario de Augusto y otro de Trajano mencionando la milla V a partir de *Aquae Flauiae* (Chaves); si el *castellum* se ubicaba en Pastoria, hemos de considerar que estaba muy cerca del citado municipio y en la vía de comunicación que unía a éste con *Bracara Augusta* (Alarcão, 1988, II, p. 7 nº 117), lo que justificaría la romanización del teónimo.

---

180. Van Andringa, 1999, 431 ss.
181. Mantas, 1993, 235.
182. *Vid. supra.*
183. Iglesias, 1986, 129-132. En cuanto a *Turgalium*, *uid.* Salinas, 1990, 262-263.

	DENOMINACIÓN	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
1	*Apolluseae[co]*	ESP, CC, Brozas.	AE 1989, 399; HE 3, 120
2	*Bandiae Apolosego*	ESP, CC, Brozas.	CIL II 740; ILER 752; CPC 90
3	*Apulusea[e]co*	ESP, CC, Brozas.	AE 1989, 398; HE 3, 119
4	*Apuluseaeco*	ESP, CC, Brozas.	CIL II 741; ILER 810; CPC 519; HE 3, 121
5	*Band(...) Araugel(...)*	ESP, CC, desconocido.	HAE 1630
6	*Bandue Roudeaco*	ESP, CC, Madroñera.	Caesaraugusta 39-40, 1975-76, nº 64.
7	*Ban[di* o *-ue] Vor[tiae]cio*	ESP, CC, Malpartida de Plasencia.	CIL II 855; CPC 333
8	*Vortiacio*	ESP, CC, Montehermoso.	HE 4, 242
9	*[...] Roudaeco*	ESP, CC, Trujillo.	AE 1977, 430
10	*[B]a[n]du[e] Ro[ud]aeco*	ESP, CC, Trujillo.	Caesaraugusta 39-40, 1975-76, nº 61
11	*Bandi Malunrico*	ESP, desconocida. Badajoz ?	AE 1994, 869; HE 5, 123
12	*Bandue Bolecco*	ESP, LU, Palas de Rey, Curbián.	IRG 2, 20; HAE 1719; ILER 763; AE 1974, 388; IRPL 56
13	*Bandue Verubri[co]*	ESP, OR, Laza, Retorta.	IRG 4, 84; HAE 365; AE 1955, 256; ILER 759; AF 2, 118
14	*Banduae?*	ESP, OR, Rairiz de Vega.	CIL II 215*; IRG 4, 87; AF 104; AF 2, 119
15	*Bandue Veigebreaego*	ESP, OR, Rairiz de Vega.	AE 1968, 237; ILER 762; AF 107; IRG 4, 85; AF 2, 122
16	*Bandua Lansbricae*	ESP, OR, S. Amaro, St. Eugenia de Eiras.	IRG 4, 89; AE 1974, 408; HE 1, 492; HE 2, 584; AF 2, 120
17	*Bandue Aetobrigo*	ESP, OR, Sarreaus, Codesedo.	CIL II 2515; IRG 4, 86; AE 1991, 1040; AF2, 123
18	*Bandue Cad[..]go*	ESP, OR, Verín, Mixós.	IRG 4, 88; AE 1987, 562m; HE 2, 596; AF2, 121
19	*Deo Ban(...)*	ESP, PO, Catoira.	
20	*Bandue It uiciesi*?	ESP, TO, Sonseca.	ILER 760
21	*Bane*	ESP, ZA, Almeida de Sayago.	AE 1946, 12; ILER 749
22	*Bande Velugo Toiraeco*	PT, AV, Feira, Vila da Feira.	AE 1954, 96a; RAP 19; ILER 751
23	*Deo Tueraeo Volenti*	PT, AV, Feira, Vila da Feira.	AE 1954, 96b; HAE 992; ILER 943; RAP 20
24	*Bandue*	PT, BRN, Bragança, Espinhosela.	CIL II 2498; ILER 757; RAP 34; AF 2, 124
25	*Bandu Vordeaeco*	PT, BRN, Carraceda, Seixo de Anciaes.	AE 1991, 1039; FE 179; AE 1992, 994; HE 5, 986; AF2, 125
26	*[Bandi] Vor[te]aecio*	PT, CB, Castelo Branco, S. Martinho.	AE 1977, 380; RAP 31; EMTPJ 18
27	*B(andi) V(orteaeceo) S(...)*	PT, CB, Castelo Branco, S. Vicente	RAP 566; EMTPJ 4; HE 3, 469
28	*Bandei Brialeacui*	PT, CB, Covilhã, Orjais.	AE 1967, 135; RAP 21
29	*Bandei Brialeacui*	PT, CB, Covilhã, Orjais.	RAP 22; HE 3, 470
30	*Bandi Arbariaico*?	PT, CB, Fundão, Capinha.	CIL II 454; ILER 753; RAP 23
31	*Bandi Vorteaeceo*	PT, CB, Fundão, Salgueiro.	AE 1967, 136; AE 1977, 379; RAP 30
32	*Ba[n]di Is(i)b[ra(ie)*?	PT, CB, Penamacor, Bemposta.	AE 1967, 134; RAP 25
33	*Bandi Isibraiegui*	PT, CB, Penamacor, Bemposta.	AE 1967, 133; RAP 24
34	*Bandi Vorteaecio*?	PT, CB, Penamacor, Penamacor.	HE 5, 994;
35	*Vorteaeci*	PT, CB, Penamacor, Penamacor.	AE 1985, 531; FE 57; RAP 32; HE 3, 473
36	*Picio*	PT, COI, Oliveira do Hospital..	ILER 906; RAP 36
37	*Bandi Saisabro*	PT, EV, Avís, Maranhão.	FE 206; AE 1994, 820; HE 5, 1040.
38	*Bandi Tatibeaicui*	PT, GU, Fornos de Algodres, Queiriz.	ILER 755; ILER 797; RAP 29
39	*Bandi Langobricu*	PT, GU, Meda, Longroiva.	FE 44; RAP 26
40	*Bandu[..] Etobrico*	PT, LI, Alenquer.	RAP 33
41	*Bannei Picio*	PT, PORT, Gavião, Belver.	AE 1950, 220; ILER 910; AE 1984, 468; RAP 35
42	*Bandue Raeico*?	PT, VR, Chaves, Ribeira da Pena.	CIL II 2387; ILER 750; AF 102; RAP 18; AF 2, 117
43	*Bandi Oilienaico*	PT, VI, Penalva do Castelo, Esmolfe.	EE 9, 35; ILER 754; RAP 28
44	*Band[i] Oce(...)*	PT, VI, S. Pedro do Sul, Sul.	ILER 756; RAP 27; HE 3, 494; HE 4, 1100

Tabla nº 4.- Testimonios epigráficos del dios Bandua.

Cuatro aras dedicadas a *Bandua Apuluseaeco* se hallaron en Brozas, que podría corresponder a un antiguo *uicus* denominado *Tongobriga*[184]. Los últimos altares cacereños dedicados a *Bandua* se hallaron en Montehermoso y Malpartida de Plasencia, lugares que distan más de 20 km de los municipios de *Capera* (cerca de Oliva de Plasencia) y *Caurium* (Coria).

De modo parecido, en todo el territorio de la *ciuitas Igaeditanorum* se hallaron numerosos testimonios de *Bandua*, pero todos lejos de la capital, en la que tenemos el ya citado templo de Marte y varios altares dedicados a este dios[185]. Los testimonios más cercanos a esa población son los procedentes de Bemposta y Penamacor, poblaciones situadas a más de 15 km de la capital de la *ciuitas*[186].

Existen muchas dudas acerca de las posibles capitales de *ciuitates* en el resto del territorio lusitano-galaico y los distintos debates siguen abiertos, por lo que las conclusiones que obtengamos están sometidas

184. *CIL* II 743. Sería, por tanto, distinto al *oppidum* del mismo nombre ubicado en Freixo (Marco de Canavezes).

185. Mantas, en este sentido, llamaba la atención sobre la inexistencia de cultos indígenas en Bobadela o en la capital de los *Igaeditani* (1993, 235).

186. Alarcão, 1990, 28.

	DENOMINACIÓN	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
1	*Coso*	ESP, CO, Brandomil.	CIL II 5071; CIL II 5628; AE 1952, 113; CIRG 1, 39
2	*Coso Calaeunio*	ESP, CO, Lage, Santa María de Serantes.	ILER 790; HAE 1704; CIRG 1, 70
3	*Coso Domino*	ESP, CO, Negreira, Logrosa.	CIRG 1, 22; HE 4, 333
4	*Coso Udauiniago*	ESP, CO, Sada, S. Martín de Meirás.	HAE 464; ILER 794; AE 1955, 257; CIRG 1, 9
5	*Coso Oenaego*	ESP, CO, Seavia, Torres de Nogueira.	ILER 792; HAE 1703; CIRG 1, 68; HE 4, 327
6	*Deo Domino Cossue Segidiaeco*	ESP, LE, Arlanza del Bierzo.	HAE 2369; AE 1967, 232; IRL 58;
7	*C[o]s[sue] Tue[ran]ae(o) Pa[ra]meio*	ESP, LE, Bembibre, El Valle y Tedejo.	AE 1983, 593
8	*Co[ssue] U[d]una[eo] Itilien[u]e*	ESP, LE, Bembibre, El Valle y Tedejo.	AE 1983, 594
9	*Cos[sue]*	ESP, LE, Bembibre, S. Esteban del Toral.	AE 1983, 592; AE 1984, 554
10	*Cos[sue]*	ESP, LE, Bembibre, S. Pedro Castañero.	AE 1983, 595
11	*Udunnaeo*	ESP, LE, Bembibre, Santibáñez del Bierzo	AE 1983, 591; AE 1984, 554
12	*Cossue Nedoiedio*	ESP, LE, Noceda del Bierzo.	HAE 2368; AE 1967, 233; IRL 57; HE 1, 397
13	*Conso S[...]ensi*	ESP, LE, S. Pedro de Trones.	HAnt., 22, 1998, 327
14	*Cosio Viascanno*	ESP, LE, Villablino.	ILER 789; IRL 56
15	*Cusue Mepluceeco*	ESP, OR, Cartelle, Coixil	BAur., 28, 1999, 53
16	*[D]eo Cosoe Soaegoe*	ESP, PO, Caldas de Reis, S. Juan de Sacos.	CIRG 2, 128
17	*Cusei Paeteaico*	PT, AV, Agueda, Aguada de Cima.	FE 70; AE 1986, 283; RAP 49; HE 4, 986
18	*Cosuneae*	PT, OP, Paços de Ferreira, Eiriz.	CIL II 5607; CMMS 70; CMMS 120; RAP 468
19	*Deo Domeno Cusu Neneoeco*	PT, OP, Santo Tirso, Burgaes.	CIL II 2375; CIL II 5552; HAE 514; RAP 50
20	*Dom(ino) Deo Neneoec[o]*	PT, OP, Santo Tirso, Santo Tirso.	HAE 514; AE 1957, 315; ILER 896; RAP 51
21	*Cosei Va[c]oaico*	PT, VI, desconocida.	FE 140; AE 1989, 379; RAP 47; HE 3, 496

Tabla nº 5.- Testimonios epigráficos del dios Cosus.

a la confirmación de las hipótesis actuales sobre cada uno de los distintos enclaves.

Si la capital de los *Tapori* es Castelo Branco[187], debemos resaltar que el único testimonio de *Bandua* de la zona procede, no de allí, sino del castro de S. Martinho, posible *uicus* a unos 10 km de Castelo Branco[188]. La capital de los *Lancienses Transcudani* permanece ilocalizada, aunque Alarcão propuso que podría haber sido *Ocelum*, situada en Teixoso[189]. Uno de los testimonios de *Bandua* en esta área procede del posible *uicus* ubicado en Orjais[190]; los dos restantes se hallaron en Salgueiro y Capinha enclavados, en consecuencia, a una cierta distancia de la posible capital.

El centro administrativo de los *Araui* se ubicó probablemente en Marialva, como parece demostrar una dedicación a Adriano por la *ciuitas Arauorum*[191]. Los altares dedicados a *Bandua* en esta zona cumplen el mismo criterio que en las regiones ya vistas, puesto que en este ámbito proceden de Longroiva, que sería un *castellum* distante 8 km de la capital[192] y, probablemente, de otro *uicus* situado en Freixo de Numão[193].

En los territorios pertenecientes a los municipios de *Conimbriga*, *Aeminium* y Bobadela no conocemos testimonios seguros de *Bandua*, aunque sí en la región de Viseu, posible capital de los *Interannienses*[194]. Los altares dedicados a *Bandua* en esta zona proceden de Queiriz (Fornos de Algodres), Insua (Esmolfe, Penalva do Castelo) y en el posible *uicus* situado en "Castelo do Mau Vizinho" (Sul, S. Pedro do Sul). Además, es posible la existencia de un *castellum Araocelum* en el área de S. Cosmado (Mangualde), de donde procedería la pátera dedicada a *Band(..) Araugel(...)*[195]. Finalmente, los dos testimonios de *Bandua* hallados en Vila da Feira (Aveiro) procederían, probablemente, de un *castellum* indígena[196] y el hallado en Cova da Lua (Espinhosela, Bragança), estaría algo distante de Castro de Avellãs, donde se ubicaría la capital de la *ciuitas Zoelarum*[197].

En el resto del territorio portugués escasean los datos alusivos a *Bandua*, por lo que no se pueden obtener conclusiones relevantes a partir de los mismos. Al sur de Galicia, principalmente en la provincia de Orense, volvemos a encontrar una mayor concentración de testimonios. Uno de ellos procede de Retorta (Laza), localidad que dista más de 15 km de la posible capital de la *ciuitas Limicorum*, en el lugar llamado A Cibdá, sobre el Monte do Viso (Nocelo da Pena, Sarreaus)[198]. Un segundo exvoto, dedicado a *Bandua Veigebreaego* procede de Rairiz de Veiga; el epíteto podría aludir al nombre de la antigua locali-

187. En un primer momento, Alarcão opinaba que podría corresponder a un *uicus* (1988, II, 76 nº 488), pero posteriormente se inclinó a considerar que en Castelo Branco estaba la capital de la *ciuitas*.

188. Según Alarcão, aquí habría un *uicus* o un santuario.

189. Alarcão, 1990, 29.

190. Alarcão sugiere la existencia de un *uicus* en esta localidad por la existencia de algunos restos materiales romanos. Además, está muy cercana de un castro. Es posible, además, que esté visible el *podium* del templo dedicado a *Bandua* (Alarcão, 1988, II, 68, nº 331).

191. Alarcão, 1988, II, 54 nº 66.

192. Alarcão, 1988, II, 55, nº 71.

193. Para Alarcão, sería un *uicus* de considerable importancia (1988, II, 53, nº 34).

194. Alarcão, 1990, 27.

195. *uid. supra.*

196. Sousa, 1947, 52 ss.

197. Alarcão, 1988, II, p. 40, 2/22.

198. Tranoy, 1981, 70-71.

dad[199] situada en el centro de un triángulo formado por tres capitales de *ciuitas*: la ya citada de los *Limici*, la de los *Coelerni*, posiblemente ubicada en Castromao (Celanova) y llamada *Coeliobriga*[200] y la de los *Querquerni*, en la zona de Bande[201]. El altar ofrecido a *Bandua Lansbricae*, como ya vimos, se halló cerca del castro de San Ciprián de Las, cuyo nombre medieval era *Laans* y aludiría también a un *castellum* indígena[202].

Finalmente, algunas de las menciones de epítetos derivados de poblaciones en altares donde no aparece el teónimo se hallaron en contextos análogos a la mayoría de los testimonios de *Bandua.* En este sentido, la inscripción referente al supuesto *Brigo* apareció en el castro situado en el monte de S. Miguel-o-Anjo (Delães, Vila Nova de Famalicão)[203] y el exvoto dedicado a *Tameobrigo*, según Sarmento, procedería de un *castellum* indígena ubicado en el lugar llamado Castelo de Baixo[204]. En cuanto a *Durbedico*, es clara su vinculación al *castellum Durbede*[205].

En resumen, la vinculación de *Bandua* a los Genios romanos o a Marte vendría dada por su carácter tutelar de las poblaciones indígenas, función que aún conservaría reminiscencias del papel que, probablemente, en los momentos previos a la conquista romana habría desempeñado como dios defensor de la comunidad en tiempos de guerra[206].

Bajo esta óptica podríamos comprender algunos datos dispersos de la epigrafía votiva hispana. Conocemos una inscripción relativa a un Genio *Defensori*, procedente de Castelo do Mau Vizinho, en la feligresía de Sul (S. Pedro do Sul, Viseu) en que varios autores leían *Depenori*[207]. García planteó posteriormente dudas a esa lectura a partir de la fotografía publicada, sugiriendo que en la segunda línea la pretendida *p* fuera una *f* y, finalmente, que en la tercera línea hubiera una letra antes de la *o*[208]. A la vista de dicha fotografía, nos parece que la interpretación *defensori* es correcta.

Ello nos lleva a plantear la siguiente teoría: dado que en un mismo recinto castreño se halló una dedicación a *Bandua Ocel...* y otra a un Genio defensor y, habida cuenta que ambas divinidades eran frecuentemente vinculadas a este tipo de enclaves, podrían ser invocaciones a un mismo dios citado, por una parte, con su nombre indígena y, por la otra, mediante una de sus interpretaciones romanas. Si esta tesis es correcta, tendríamos aquí uno de los perfiles más concretos del tipo de protección que se atribuía a *Bandua* en el mundo indígena lusitano: defensor del recinto urbano y, por tanto, de la comunidad residente en él[209].

La información de que disponemos nos lleva, por tanto, en la dirección de considerar a *Bandua* como un dios al que se adjudicaron en época pre-romana unas funciones más relacionadas con el ámbito público que con el privado, más relacionadas con la comunidad ciudadana que con grupos gentilicios; en definitiva, unas funciones de un determinado carácter político.

Estas divinidades que protegían los enclaves indígenas, aludidas como *Bandua* o *Cosus* se mantuvieron, después de la conquista romana sólidamente en comunidades como *castella, uici* o *pagi*, es decir, en comunidades que habían perdido su rol político, pero en los grandes *oppida*, *municipia* o sedes de las *ciuitates* la influencia cultural romana, asumida e impulsada por determinados elementos de las clases dirigentes indígenas, determinaba la sustitución paulatina de las divinidades comunitarias locales por determinados dioses romanos que pudieran cumplir un papel semejante como los Genios ciudadanos o, principalmente en las Galias, Marte. En este sentido, Scheid concluía, a partir de un estudio sobre los aspectos religiosos de la municipalización en Galia y Germania, que la romanización de los cultos indígenas fue mucho más profunda en el seno de comunidades que gozaban del derecho latino, a causa de la necesidad de adoptar las fórmulas y procedimientos del derecho civil romano en las mismas, lo que habría influido en la evolución de las conductas y las mentalidades[210].

Ahora bien, si son correctas estas hipótesis, cabe cuestionarse el carácter indígena de los Genios con epítetos de ciudades. En este sentido, Alarcão, Etienne y Fabre advertían que las dedicaciones al *Genius Laquiniesis* y al *Genius Tongobrigensium* las hicieron dos individuos de nombre Flavius, que se habrían beneficiado de la promoción jurídica otorgada por Vespasiano[211]. Si estos personajes romanizados hacían ofrendas en *municipia* o capitales de una *ciui-*

199. *uid. supra.*
200. Tranoy, 1981, 66.
201. Tranoy, 1981, 72-73.
202. *uid. supra.*
203. Sarmento, 1933, 301.
204. Sarmento, 1933, 308.
205. *uid. supra.*
206. Cabe recordar que algunos de los santuarios prerromanos de las Galias sobre los que se puede presumir un culto relacionado con la guerra se situaban en el interior de los *oppida*, como Gournay-sur-Aronde o Ribemont-sur-Ancre (Brunaux, 1986, 18-21), donde se hallaron grandes depósitos de osamentas y armas. También algunos santuarios celto-ligures, como Entremont o Roquepertruse, donde no se documentan depósitos de armas pero donde sí se hallaron cráneos humanos expuestos y estatuas de guerreros, se ubicaban en el interior de los *oppida* (*ibid.* 41 ss.), al igual que otros menos documentados como Zavist, Trisov o Liptovska Mara, en territorio checo (*ibid.*, 43-44).
207. Moreira de Figueiredo leía *Genio / Depenori* (1953, 160). Esta lectura la aceptaba Encarnação (1975, 190).
208. García, 1991, 356-357 nº 204.
209. Cabe resaltar los sacrificios que se ofrecieron al *Genius populi Romani* en el 218 a.C., con ocasión de los prodigios que anunciaban la gravedad de la Segunda Guerra Púnica (Liv. XXI, 62, 9).
210. Scheid, 1999, 383.
211. Alarcão *et al.*, 1969, 232.

tas a divinidades públicas utilizando un teónimo romano nos parece razonable afirmar que estaríamos ante pruebas de un culto romano, sin perjuicio de que su consolidación se hubiera visto favorecida previamente por la existencia de una tradición religiosa indígena de análoga tipología.

Paralelamente a la anulación del poder político de los *castella* y la centralización del mismo en determinados *oppida*, el carácter público y guerrero de divinidades como *Bandua* fue perdiendo gran parte de su sentido conservando un carácter de dios tutelar de los individuos residentes en los *uici*, *pagi* y *castella* entendidos ya, únicamente, como grupo social. Sin embargo, el hecho de que en época altoimperial se continuaran haciendo ofrendas a estos dioses con sus apelativos de poblaciones indígenas indica, a nuestro juicio, que todavía quedaba en la mentalidad colectiva de los habitantes de estas localidades una cierta conciencia del papel que sus antepasados habían atribuido a divinidades como *Bandua* o *Cosus*.

13

EL DIOS CELESTE SUPREMO

Existen numerosos problemas a la hora de identificar las divinidades que asumieron la función soberana en la religión indígena hispana. Frecuentemente se considera como tal a Júpiter cuando éste va acompañado de epítetos autóctonos en las inscripciones, puesto que permanecen muchas dudas acerca de la caracterización religiosa de los teónimos plenamente indígenas.

Es sabido que en varias de estas menciones a Júpiter los apelativos aluden a montes o lugares altos. Un ejemplo sería el de *Iuppiter Candamius*, conocido por una inscripción aparecida en Candanedo (León), según Morales, "*en el puerto que ahora llaman de Candanedo, como también se llama el lugar pequeño allí cercano y antiguamente se llamaba monte Candamio*"[212]. La inscripción se halló, por tanto, en una elevación montañosa y, además, el epíteto del dios derivaba del orónimo. Estos hechos patentizan la vinculación de la divinidad a dicha montaña cuyo nombre, según Albertos, derivaba de **kand-* «brillar, arder, resplandecer»[213]. Lo mismo podemos decir de la dedicación a Júpiter *Candiedo*[214], cuya procedencia se desconoce exactamente, o a Júpiter *deus Candamus* citado en un epígrafe hallado en el exterior de la muralla de Monte Cildá (Olleros de Pisuerga, Palencia)[215].

Esta relación de Júpiter con las montañas es también bastante constatable en las provincias galas. En este sentido son determinantes los numerosos altares ofrecidos a Júpiter *Poeninus* en el paso alpino del Gran S. Bernardo[216], los epígrafes decorados con ruedas y svásticas aparecidos en el Montlas (1729 m.), en Mont-Saçon (1541 m.) o en Montmaurin donde, además de mostrar los citados iconos, una de las aras se dedica a Júpiter Óptimo Máximo[217].

A partir de la relación del Júpiter autóctono con las elevaciones montañosas, algunos autores identificaron a una divinidad hispana, *Reue*, con este dios. Sin embargo, sobre esta divinidad se han planteado diversas opiniones sobre las que es preciso hacer alguna precisión.

LAS TEORÍAS SOBRE EL GÉNERO Y LAS FUNCIONES DE *REVE*.

Para algunos autores, *Reue* era una divinidad femenina: según Fita, sería una diosa que representaría la divinización del *rivus,* o riachuelo, y poseería la significación del vocablo femenino francés *rivière* (río) o del catalán *riera* (barranco)[218]. Blázquez, aunque consideraba inexacta la explicación de Fita, aceptaba el carácter femenino de la deidad y su posible naturaleza acuática[219]. También García Fernández-Albalat consideraba a *Reue* una divinidad femenina; además, esta autora aceptaba la explicación etimológica de Tovar[220] y, siguiendo a Guyonvarc´h, otorgaba a *Reue* un carácter similar al de la diosa irlandesa *Macha*, en el sentido de divinidad soberana y guerrera[221].

Por el contrario, Pereira, en su estudio sobre la inscripción dedicada a *Reue Langanitaeco*, no dudaba en considerar a esta deidad como masculina basándose

---

212. Morales, 1791, f. 15; Argote, 1732, I, cap. 7, 89-90; *CIL* II, 2695; Blázquez, 1962, 87.
213. Albertos, 1974, 152-153; Sevilla, 1979, 262.
214. *CIL* II 2599; Albertos, 1974, 149-150; Tranoy, 1981, 305.
215. García Guinea, 1966, 43-44, nº 20; Iglesias, 1976, 219; Hernández, 1994, 21-22.
216. Livio afirmaba que el nombre de los Alpes Peninos recibía su nombre de un dios al que los montañeses llamaban *Poeninus* (21, 38, 9); en cuanto a las inscripciones, Howald y Meyer, 1941, nº 72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86 y 88; Pascal, 1964, 128-131.
217. Thevenot, 1968, 26-27; Fouet, 1969, 159-160 y pl. XLVIII.
218. Fita, 1911, 513-514.
219. Blázquez, 1962, 185.
220. García Fernández-Albalat, 1990, 311-324.
221. *Ibid.* pp. 316-317.

en la concordancia del teónimo con el epíteto[222], éste claramente masculino. Según Villar, *Reue* es una divinidad masculina, a partir de su concordancia con los epítetos. Para él, el teónimo era un tema en *-u* (*reu-*), cuyo género no está predeterminado por su forma. El carácter masculino sería lógico, por tanto, teniendo en cuenta que los ríos tenían género masculino en la lengua lusitana, en latín y en griego[223].

Algunas opiniones sobre el carácter de *Reue* tenían que ver con el lugar donde se habían hallado algunas inscripciones. Los dos testimonios de Medelim aparecieron en la capilla de Santiago, donde también fue descubierta una inscripción dedicada a Mercurio *Esibraeo*, lo que motivó que García, del mismo modo que en el caso de *Quangeius* con respecto a Júpiter, planteara la posibilidad de que *Reue* y Mercurio *Esibraeo* fueran divinidades asimilables[224].

Rodríguez González, destacando el hecho de que una dedicación a *Reue Anabaraego* apareciera en “Las Burgas” (Orense), donde se constatan desde antiguo manantiales de aguas medicinales, sugería que esta divinidad pudo haber tenido carácter curativo[225]. Según esta idea, sugería que el elemento *Bar* del epíteto podía relacionarse con la raíz indoeuropea **bher* (hervir, bullir, borbotear) y mostraba como un argumento a favor de esta teoría la fórmula *pro salute* constatada en un epígrafe de Trujillo (Cáceres) dedicado a *Baraeco*. Con estos fundamentos, el autor concluía que *Reue* podría relacionarse con divinidades salutíferas como *Boruo* o *Bormanico*[226].

La teoría de García Fernández-Albalat, además del hecho de considerar a *Reue* como diosa conlleva, a nuestro juicio, algunas consecuencias inexplicables, ya que coincide en cierta medida el territorio donde se le rendía culto con el de la diosa *Nabia*, a quien esta autora adjudica, también, características guerreras. En este sentido, la inscripción dedicada a *Nabia* procedente de la iglesia de San Pedro de Nocelo da Pena (Sarreaus, Orense)[227] se ubica en las cercanías del lugar donde fueron halladas varias de las inscripciones orensanas de *Reue*, sobre todo, las procedentes de Xinzo de Limia[228], Mosteiro de Ribeira (Xinzo de Limia)[229] y Baltar[230]. Por otra parte, la dedicación a *Nabia* hallada en Tres Minas (Vila-Pouça de Aguiar, Vila-Real)[231] se ubicaba a corta distancia del epígrafe ofrecido a *Reue Marandigui* (Guiães, Vila-Real)[232]. No nos parece, por tanto, probable que coexistieran en un mismo ámbito territorial dos divinidades femeninas de características guerreras. Ahora bien, si *Reue*, como parece seguro, se considera una deidad masculina también coincidiría, de modo aún más claro y patente, con el territorio donde se adoraba a *Bandua* tanto en la zona de Orense como en la Beira Baixa, siendo este dios también relacionado con la guerra según esta autora y de quien existen más datos que nos llevan en esa dirección. Por tanto, nos parece que, por el momento, se debería desechar el carácter guerrero de *Reue* hasta que nuevos datos permitan replantearlo.

Los argumentos de Rodríguez González que relacionan a *Reue* con divinidades de carácter curativo no son determinantes. En primer lugar, no está claro que el epíteto *Anabaraego* deba ser relacionado etimológicamente con **bher,* si se acepta el razonamiento de Villar, en el sentido de que *Bara* tendría el significado de “orilla” o “vera”, y se tienen en cuenta las dudas del propio autor al respecto: “Si el segundo elemento del epíteto *Bar* fuera posible ponerlo en relación con la raíz indoeuropea **bher*.... “[233]. En segundo lugar, tampoco están constatados manantiales de aguas termales en otros lugares donde fueron halladas inscripciones dedicadas a *Reue*. Finalmente, tampoco la fórmula *pro salute* de la inscripción dedicada a *Baraeco* es determinante para el carácter salutífero del dios en cuestión, como han puesto de relieve algunos autores y se puede constatar en ejemplos de epígrafes dedicados a divinidades diversas[234]. En la tabla siguiente,

222. Pereira, 1909, 189. Esta opinión fue seguida por Encarnação (1975, 267); Villar, 1993, 203-204, y recientemente, por Rodríguez González (1997, 57).
223. *Ibid.*, 203-204.
224. García, 1984, 66.
225. Rodríguez González, 1997, 54-55.
226. *Ibid., loc.cit.*
227. *CIL* II 5622; Fita, 1911, 403; *ILER* 895; Lorenzo y Bouza, 1965, 150-151 nº 80; Melena, 1984, 238 nº 10; Osaba, 1948-49, 100 nº 4; Rodríguez Colmenero, 1987, 150 nº 87.
228. Fariña y Xusto, 1997, 61-80.
229. Fita, 1911, 514-515; Lorenzo y Bouza, 1965, 160 nº 93; Blázquez, 1962, 185; *ILER* 913; Rodríguez Colmenero, 1987, 178 nº 101.
230. Lorenzo y Bouza, *ibid.*, 160-161 nº 94; Lourenço, 1980, 8 y 27; Rodríguez Colmenero, *ibid.*, 192 nº 111.
231. Parente, 1980, 132 nº 1; Melena, 1984, 238 nº 13; Rodríguez Colmenero, *ibid.*, 200 nº 114; García, 1991, 340 nº 172.
232. No hemos podido acceder a la publicación de la pieza por Parente. El dato lo tomamos de Villar (1994-95, 247 ss.).
233. Rodríguez González, 1997, 55 con nota 22..
234. Aunque la fórmula *pro salute* consta en algunas inscripciones dedicadas a divinidades que tienen, entre otras funciones, las curaciones y son adoradas en santuarios de aguas termales, como *Boruo* (*CIL* XIII 5916), *Grannus* (*CIL* III 5874 y *AE* 1992, 1304) o Apolo *Maponos* (*CIL* VII 218), en otros casos donde se cita esa fórmula no se puede asegurar relación con curaciones, como en el caso de Marte *Camulo* (*CIL* XIII 8701), Marte *Leucetius* (*CIL* XIII 7608), Marte *Cicollui* (*CIL* XIII 5597), Mercurio *Iouantucaro* (*CIL* XIII 4256), Hercules *Magusano* (*AE* 1977, 702), Jupiter Optimo Maximo (*AE* 1981, 724), Jupiter Optimo Maximo *Sucaelo* (*CIL* XIII 6730), o Silvano (*CIL* XIII 3968). Según J. Scheid (1992, 32), cuando no existen otros datos, *pro salute* no denotaría necesariamente una curación, sino que podría referirse a la salud psíquica o moral, como mostraría que la mayoría de inscripciones donde consta esa fórmula han sido dedicadas por personas en buena salud. Así, en el ejemplo de las dedicaciones a *Mars Iouantucarus*, relacionado con los jóvenes, esa fórmula haría referencia, según este autor, a la salud durante una época determinada de la vida.

DENOMINACIÓN	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
Tutelae Bolgensi	ESP, LE, Cacabelos	AE 1928, 176; ILER 700; IRL 62
Peremustae	ESP, NA, Eslava.	AE 1956, 225; ILER 904
Itsacurrinne	ESP, NA, Izcue.	Epigraphica 60, 1998, 290
Cabuniaegino	ESP, PA, Olleros de Pisuerga.	EE 8, 159 y p. 517; HAE 2081; IRP 1
Atemniae	ESP, SO, Yanguas.	ILER 385; ERS 36; HE 5, 756.
Iuiliae	ESP, VIZ, Forua.	ILER 858; HAE 229; AE 1955, 33; AE 1908, 5
Obanae	ESP, ZA, Velilla del Ebro	CIL II 5849; ILER 901
Endouellico	PT, EV, Alandroal, Terena	CIL II 134; ILER 832; IRCP 508; RAP 89
Endouelico	PT, EV, Alandroal, Terena.	CIL II 5207; IRCP 516; ILER 822; RAP 97
Ilurbedae	PT, LI, Sintra, Terrugem.	RAP 153.

Tabla nº 6.- Inscripciones hispanas que contienen la fórmula pro salute.

donde incluimos los testimonios donde aparece dicha fórmula, no incluimos *Baraeco*, puesto que consideramos dudosa la denominación.

Los argumentos de más peso apuntan, en nuestra opinión, a que *Reue* es un dios semejante al Júpiter romano o al *Taranis* galo a partir, en primer lugar, de su vinculación a determinadas elevaciones montañosas. En este sentido, una inscripción relaciona al dios indígena *Reue* con un accidente geográfico del norte de Portugal, el monte Larouco, que domina toda la región circundante desde sus 1538 m. de altitud. Esta pieza, procedente de Baltar (Orense) se dedicó a *Reue Laraucus*[235], mientras que en otro epígrafe hallado en Vilar de Perdices (Montalegre, Vila Real) se aludía a *Laraucus Deus Maximus*[236]. Esta última inscripción se halló junto a otra pieza alusiva a Júpiter, con la que compartía numerosas características formales, muy cerca del citado monte. Estos datos permitían, por tanto, que *Reue* pudiera identificarse con el dios supremo de los romanos[237]. Cabe citar aquí la afirmación de Lourenço respecto al significado que los lugareños atribuían a la Sierra de Larouco: "*A serra do Larouco era a maior e mais temida por certo pela sua influência na chuva*, *rios*, *águas*, *trovão*"[238].

En otra inscripción recientemente aparecida parece confirmarse el carácter atribuido a este dios a partir del epíteto *Laraucus*. El ara procede de Guiães (Vila-Real), muy cerca de la Sierra de Marão, y se dedicó a *Reue Marandicui*, lo que sugiere una relación entre el epíteto del dios y el orónimo[239]. Tendríamos así, posiblemente, otra elevación montañosa que figuraría como sede de la divinidad lusitano-galaica *Reue*.

No son éstos los únicos casos en que *Reue* aparece en relación con importantes montañas. En el Cabeço das Fraguas (Pousafoles do Bispo, Sabugal, Guarda) se halló a una considerable altitud (1015 m.) una inscripción rupestre donde constaban ofrendas a varias divinidades, una de las cuales era *Reue*. La naturaleza del lugar es clara para Rodríguez Colmenero, que lo consideraba el techo de Lusitania: "*se me escapan las razones de por qué se levantó un establecimiento castreño en paraje tan abrupto y a tanta altura, pero sin duda alguna que tuvo más que ver con motivaciones religiosas que con necesidades defensivas*"[240]. Esta sacralidad del lugar se confirma por la aparición en la base del monte, lejos de los lugares poblados, de catorce aras anepígrafas[241].

Similares argumentos se pueden aportar para concluir que el mismo carácter religioso se esconde tras otra denominación indígena: *Salamati*[242]. En primer lugar, éste se relaciona directamente con el orónimo actual Jálama(1492 m.) que en la Antigüedad se llamaría Sálama y que englobaría desde la Sierra de Gata hasta la Sierra de Malcata o de Las Mesas[243], muy cercanas a los lugares donde aparecieron las inscripciones; además, la raíz **Sal-* está en numerosos nombres de montañas europeas[244]. Para Melena,

235. Le Roux y A. Tranoy, 1975, 271-279; *AE* 1976, 298.
236. Lourenço, 1980, 7; *AE* 1980, 579.
237. Le Roux y Tranoy, 1973, 278; Penas, 1986, 126-127; De Hoz, 1986, 43. Según Rodríguez Colmenero y Lourenço, ambas serían coetáneas, ejecutadas por el mismo lapicida y dedicadas al mismo dios con distinta denominación (1980, 30). En la misma línea, Tranoy (1981, 281).
238. Lourenço, 1980, 7.
239. El epíteto lo citamos en dativo. Sobre la relación entre orónimo y epíteto, *uid.* Rodríguez Colmenero, 1999, 106. Parece más clara esta posibilidad, dada la cercanía de ambos, que la planteada por Villar, que relaciona el epíteto con diversos hidrónimos (Villar, 1994-95, 252 ss.). Sin embargo, como plantearemos a lo largo del presente trabajo, ambas tesis no son incompatibles.
240. Rodríguez Colmenero, 1993, 104.
241. Rodrigues, 1959-60, 74-75.
242. A lo largo de este trabajo, citaremos el teónimo o epíteto según aparece en el epígrafe.
243. Albertos, 1985, 469-470; Melena, 1985, 475 ss.
244. Algunos ejemplos de Francia son: Salarous, Salassous (1.325 m.), Salenton (dos casos: 2.526 y 2.671 m.), Saléon, Salers (951 m.), Salèse (2.031 m.), Solaise (2.551 m.), Salettes

el dios del Jálama habría recibido la epíclesis de su sede que significaría «rico en arroyos» y sería una divinidad relacionada con las alturas, por lo que "*su carácter de dios acuático, basado en un análisis superficial de su nombre, debe descartarse en adelante*" y sería "*un dios celeste vetón que es venerado bajo la forma del propio orónimo y que los romanos debieron identificar con su dios celeste por excelencia, el padre Júpiter*"[245]. En segundo lugar, *Salamati* aparece denominado en una inscripción, si la interpretación de Melena es correcta, como *D(eus) O(ptimus)*[246].

Por tanto, según los datos disponibles la teoría más probable es que *Reue*, al igual que Júpiter indígena, es asociado a las elevaciones montañosas como lugar donde su poder y sus funciones se hacen más patentes. Esta relación se evidencia por la ubicación de diversos altares en dichas montañas o en su entorno inmediato, en un caso junto a una inscripción dedicada al propio Júpiter y, en segundo lugar, por las alusiones al dios con epítetos derivados de los mencionados orónimos.

Los datos sobre *Salamati* van en la misma dirección. En este sentido, la equiparación de *Salamati* con *Reue* encuentra un argumento a favor si tenemos en cuenta que los territorios donde eran adorados ambos dioses no se superponen, sino que son complementarios y, además, ambas entidades coexisten con el mismo grupo de divinidades en cada uno de sus ámbitos[247]. No obstante, dado que las inscripciones de *Salamati* aparecen en un ámbito territorial más reducido y en torno al monte Jálama, no podemos excluir la posibilidad de que *Salamati* sea nada más que un epíteto regional de *Reue.* Ello no se contradice con la información disponible acerca de los restantes apelativos de esta divinidad, en lo que respecta a su expansión territorial.

Varios de los epítetos de *Reue* abarcan una extensión geográfica que excede del ámbito comarcal. Así, el mencionado *Laraucus* aparece en tres localidades muy poco distantes entre sí, en Baltar (Orense)[248], Vilar de Perdices (Montalegre, Vila-Real)[249] y S. Antonio de Monforte (Chaves, Vila-Real)[250]. El epíteto *Anabaraegus* consta en dos inscripciones de Rubiana (O Barco de Valdeorras, Orense)[251] y Las Burgas (Orense)[252], mientras que *Langanitaecus* con sus variantes aparece en Medelim[253] y Proença-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)[254] y Alcains (Castelo Branco)[255]. Por tanto, la amplia extensión territorial en la que se constata la denominación *Salamati*, aún considerando válido el testimonio de Trujillo, no es objeción para considerarla como un apelativo.

Hemos de tener en cuenta que es muy frecuente que las denominaciones derivadas de orónimos en los altares votivos funcionen como epítetos de divinidades. Además de los casos ya citados de Júpiter *Candamius*, *Candiedo* y *Candamus*, Júpiter *Poeninus* o *Reue Laraucus*, tenemos el caso de Marte *Tilenus* referente al Monte Teleno[256] o el de la dedicación gala a Mercurio *Dumiatis*, alusivo al Puy-de-Dôme[257]. Por otra parte, en ocasiones se omite el teónimo, citándose sólo el apelativo como ocurre en dos de las inscripciones de *Reue Laraucus*, en varias de las ofrecidas a Júpiter *Poeninus* o en una de Marte *Tilenus*. Este sería el caso de las ofrendas votivas a *Salamati*, si son correctos nuestros argumentos.

Además, si aceptamos la tesis según la cual *Salamati* sería un apelativo, se observa inmediatamente el siguiente hecho: la distribución territorial de este epíteto encajaría más con la del resto de los apelativos de *Reue* que con la de los sobrenombres de otros dioses indígenas. En este sentido, conocemos cuatro epíclesis de *Arentius*: *Amrunaecus*, *Tanginiciaecus*, *Ocelaecus* y otra dudosa que se lee *Cronisensis*, cada una de ellas constatada en una localidad. En cuanto a los apelativos de *Cosus*, todos ellos son locales[258] si exceptuamos las dedicaciones a *Cosus Neneoecus* procedentes de Santo Tirso (Porto) y de

(2.709 m.), Salève (1.380 m.) y Salier (Dauzat *et al.*, 1978, 208).

245. Melena, 1985, 526.

246. Melena, *ibid.*, 475 ss.

247. (Olivares, 1999, 115). Teniendo en cuenta sólo los teónimos masculinos supra-locales, es decir, los constatados en más de un lugar, en las áreas de culto de estos dos dioses aparecen *Bandua, Arentius* y *Quangeius*.

248. *IRGal.* 4, nº 94; *AE* 1976, 298; Rodríguez Colmenero, 1987, nº 111.

249. *AE* 1980, 579; Rodríguez Colmenero, *ibid.*, nº 110.

250. *AE* 1973, 315; *ILER* 862; Rodríguez Colmenero, *ibid.*, nº 109.

251. Se dio erróneamente como hallada en la provincia de Cáceres (*CIL* II 685; *ILER* 916). Lorenzo y Bouza (1965, 161-162 nº 95) la ubicaron en la provincia de Orense.

252. Rodríguez González, 1997, 51-60.

253. Pereira, 1909, 185-185; *AE* 1909, 245; *ILER* 914.

254. Pereira, *Ibid.*, 188-197; *AE* 1909, 246; *ILER* 915.

255. García, 1984, nº 13; *Id.*, 1991, nº 187.

256. *EE* 9, 293; *ILER* 687 (Quintana del Marco, León). En una segunda inscripción de S. Martinho de Viloria (O Barco de Valdeorras, Orense) sólo consta el epíteto *Tilleno*, sin teónimo.

257. *CIL* XIII 1523. El epíteto lo citamos en dativo.

258. Tendríamos los siguientes (citados en dativo): *Calaeunio* en Santa María de Serantes (Lage, Coruña); *Esoaeco* en S. Juan de Sacos (Caldas de Reis, Pontevedra); *Nedoiedio* en Noceda del Bierzo (León); *Oenaeco* en Torres de Nogueira (Seavia, Coruña); *Paetaico* en Aguada de Cima (Agueda, Aveiro); *S[...]ensi* en Puente de Domingo Flórez (León); *Segidiaeco* en Arlanza del Bierzo (León); *Tueranaeo Parameio* en El Valle y Tedejo (Bembibre, León); *Udauiniago* en S. Martín de Meirás (Sada, Coruña); *Udunnaeo* en Santibáñez del Bierzo y, posiblemente, en El Valle y Tedejo (ambos pertenecientes a Bembibre, León); *Viascanno* en Villablino (León) y *Vacoaico* (procedencia desconocida).

	DENOMINACIÓN	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
1	*Reue Larauc(o)*	ESP, OR, Baltar, Baltar.	IRG 4, 94; AE 1976, 298; AF 111; AF 2, 128
2	*Reue Si[b]oico*	ESP, OR, Celanova, St. María de Castromao.	AE 1991, 1041; HE 4, 577; AF 2, 116
3	*Reue Anabaraego*	ESP, OR, Las Burgas.	Rodríguez González, 1997, 51-60.
4	*Reuue Anabaraeco*?	ESP, OR, O Barco de Valdeorras, Rubiana.	CIL II 685; ILER 916; CPC 422; AF 2, 102.
5	*Reuue Reumiraego*	ESP, OR, Vilardevós, Florderrei Vello.	AF 100; AF 2, 113
6	*Reue Veisuto*	ESP, OR, Xinzo de Limia, Mosteiro de	ILER 913; IRG 4, 96; HE 2, 541; AF 2, 114
7	*Reue Amoaego*?	ESP, OR, Xinzo de Limia, Xinzo de Limia.	AF 2, 115; Fariña, 1997, 67-69.
8	*Reue Langanid(aeco)*	PT, CB, Castelo Branco, Alcains.	EMTPJ 13; RAP 187
9	*[Re]ue Langanitaeco*	PT, CB, Idanha-a-N., Proença-a-V.	HAE 1069; AE 1909, 246; ILER 915; RAP 186
10	*Reue Langanidaegui*	PT, CB, Idanha-a-Nova, Medelim.	AE 1909, 245; HAE 1068; ILER 914; RAP 184
11	*[R]eue*	PT, CB, Idanha-a-Nova, Medelim.	EMTPJ 12; RAP 185
12	*Reue*	PT, GU, Sabugal, Pousafoles.	RAP 466; HE 5, 1029
13	*Larocu*	PT, VL, Chaves, S. Antonio de Monforte.	AE 1973, 315; ILER 862; RAP 161; AF 2, 126
14	*Reue Marandicui*	PT, VL, Guiães.	Rodríguez Colmenero, 1999, 106.
15	*Larauco d(eo) Max(imo)*	PT, VL, Montalegre, Vilar de Perdices.	AE 1980, 579; AF 110; HE 4, 1094; AF 2, 127

Tabla nº 7.- Testimonios epigráficos del dios Reue

Burgães (Santo Tirso, Porto) que se ubican en distintas parroquias pero muy cercanas entre sí y ambas pertenecientes al mismo *concelho*.

En lo que se refiere a *Bandua* las conclusiones son análogas: de los 23 epítetos conocidos de esta divinidad 20 son de alcance local y sólo tres se constatan en más de un enclave[259]. De estos tres, *Roudaecus* alude a un *uicus Rouda* conocido por otra inscripción y tres de sus testimonios aparecen en el mismo lugar, cerca de Trujillo (Cáceres). Por tanto, aunque la cuarta mención a *Bandua Roudaecus* aparece algo desplazada del resto (Madroñera, Cáceres) podemos considerar con seguridad que este apelativo es local. De este modo sólo nos quedan dos menciones dudosas a *Bandua Picius* y, sobre todo, las ocho dedicaciones al dios con los apelativos *Vordeaecus*, *Vorteaeceus*, *Vorteaecius*, *Vortiacius* y *Vortiaecius*[260]. En resumen, sólo una de las 23 epíclesis conocidas de *Bandua* aparece con seguridad con una amplia extensión territorial.

Ante estos datos, el hecho de que tres de los ocho apelativos de *Reue* se constaten en un ámbito geográfico amplio relaciona a *Salamati* con esta divinidad en mayor medida que con el resto de dioses conocidos en el ámbito lusitano-galaico[261]. Los datos referentes a las tres divinidades de las que se conoce un mayor número de apelativos se muestran en el gráfico nº 6..

Estos datos, además de constituir una variable más que permite identificar el significado religioso de los dioses *Cosus* y *Bandua*, nos patentiza un dato muy importante: si *Cosus* y *Bandua* eran vistos por sus

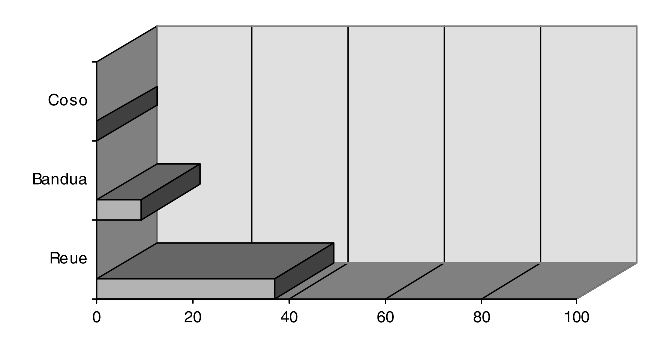
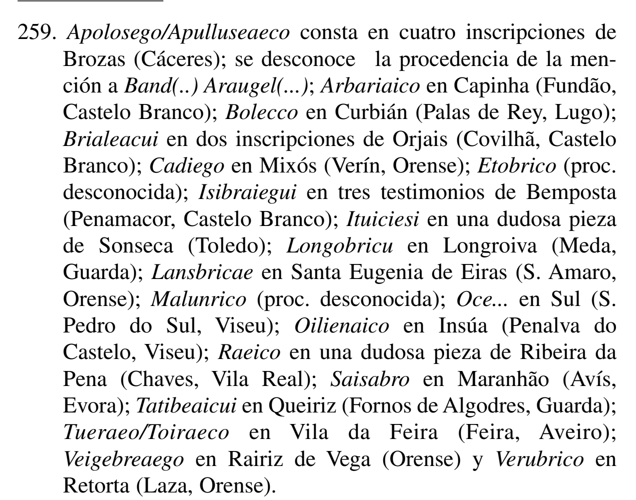


Gráfico nº 6.- Comparación entre los testimonios epigráficos de Coso, Bandua *y* Reue



259. *Apolosego/Apulluseaeco* consta en cuatro inscripciones de Brozas (Cáceres); se desconoce la procedencia de la mención a *Band(..) Araugel(...)*; *Arbariaico* en Capinha (Fundão, Castelo Branco); *Bolecco* en Curbián (Palas de Rey, Lugo); *Brialeacui* en dos inscripciones de Orjais (Covilhã, Castelo Branco); *Cadiego* en Mixós (Verín, Orense); *Etobrico* (proc. desconocida); *Isibraiegui* en tres testimonios de Bemposta (Penamacor, Castelo Branco); *Ituiciesi* en una dudosa pieza de Sonseca (Toledo); *Longobricu* en Longroiva (Meda, Guarda); *Lansbricae* en Santa Eugenia de Eiras (S. Amaro, Orense); *Malunrico* (proc. desconocida); *Oce...* en Sul (S. Pedro do Sul, Viseu); *Oilienaico* en Insúa (Penalva do Castelo, Viseu); *Raeico* en una dudosa pieza de Ribeira da Pena (Chaves, Vila Real); *Saisabro* en Maranhão (Avís, Evora); *Tatibeaicui* en Queiriz (Fornos de Algodres, Guarda); *Tueraeo/Toiraeco* en Vila da Feira (Feira, Aveiro); *Veigebreaego* en Rairiz de Vega (Orense) y *Verubrico* en Retorta (Laza, Orense).

260. Una de las piezas procede de Seixo de Anciaes (Carraceda, Bragança). Cinco se hallaron en el distrito de Castelo Branco: S. Vicente da Beira; S. Martinho; Salgueiro (Fundão) y dos en Penamacor. Las dos últimas proceden de Montehermoso y Malpartida de Plasencia (Cáceres).

261. Además de *Larauco*, *Langanitaeco* y *Anabaraeco*, tendríamos el apelativo *Amoaego* o *Abadaego* (Xinzo de Limia, Orense); *Marandigui* (Guiães, Vila-Real); *Reumiraego* (Florderrei Velho, Vilardevós, Orense); *Siboico* o *Tebieco* (Santa María de Castromao, Celanova, Orense) y *Velsuto* (Mosteiro de Ribeira, Xinzo de Limia, Orense).



Mapa nº 15.- Territorios de culto de Reue (●) *y* Salamati (☆)

adorantes como los dioses protectores de su localidad, *Reue* era considerado, bajo una misma advocación epicórica, como protector de diversas comunidades locales que constituían un grupo social de mayor entidad, cuya naturaleza exacta desconocemos y que podía ser diferente según la región. Sobre ello volveremos más adelante.

Ahora bien, existiendo argumentos de cierto peso para considerar que *Reue* y, por tanto, *Salamati* eran divinidades soberanas[262], esta tesis no ha sido unánimemente aceptada por que existen determinadas variables que han generado, injustificadamente, una cierta confusión: se trata de la vinculación etimológica de *Reue* y de sus epítetos con hidrónimos.

Esta relación de *Reue* y *Salamati* con las elevaciones montañosas y, simultáneamente, la del primero con las corrientes fluviales no ha sido hasta el momento asumida en conjunto ni, por lo tanto, suficientemente explicada.

262. Dumézil, 1999.

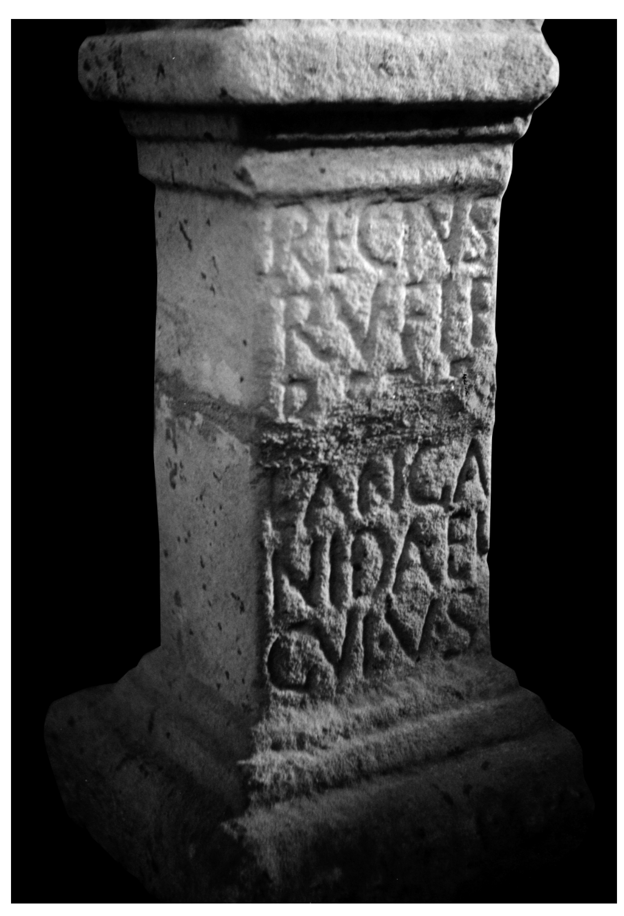
LA RELACION DE *REVE* CON LAS CORRIENTES FLUVIALES.

Según Blázquez, que aún no conocía la relación de *Salamati* con la montaña Jálama ni había advertido la lectura *Deo O(ptimo)* que observó Melena posteriormente, este teónimo correspondería a un dios “de carácter acuático” a partir de argumentos de carácter etimológico, puesto que la raíz aparecía en diversos nombres de ríos ibéricos y del resto de Europa[263].

Efectivamente, la raíz **Sal-*, además de tener un contenido oronímico, tendría el significado de “curso de agua” y está muy representada en toda la hidronimia europea, existiendo casos con el sufijo *-am*, como el del río francés Salembre cuyo nombre era, en el siglo XII, *Salambra*[264]. También en la Península

263. Blázquez, 1962, 189.

264. Algunos ejemplos se ríos franceses serían el Sal (*Sale*), Sauldre (*Salera* 1064), Salaison (*Salaronis* 1295), Saleron (*Salaronis* 914), Sallanche (*Salanchia* 1178), Saleis (*Saleis* 1448), Saliouse, Sauldron, Salabert, Salagou (*Salasco* 879), Sale o Saleine (Dauzat *et al.*, 1978, 81).



Lám. 17.- Ofrenda votiva a Reue Langanidaeigui*, procedente de Medelim (Castelo Branco).*

Ibérica se conocen diversos ejemplos, algunos muy relevantes para nuestros objetivos como el Salamanquilla (Toledo) o el *Salamantia*, probable nombre antiguo del río Tormes que habría dado origen al topónimo *Salmantica* (Salamanca)[265]. Sin embargo, aunque no se pueden despreciar los numerosos ejemplos de hidrónimos que comparten esa raíz y el posible nombre antiguo del Tormes, que está muy cerca del espacio geográfico donde se constatan las ofrendas votivas, podemos considerar que el carácter de *Salamati* como relativo al orónimo Jálama es muy probable.

La relación con los ríos se confirma, sin embargo, con bastante claridad en el teónimo del que principalmente nos ocupamos. Según Fita, *Reue* sería una diosa que representaría la divinización del *rivus,* o riachuelo, y poseería la significación del vocablo femenino francés *rivière* (río) o del catalán *riera* (barranco)[266]. J.M. Blázquez, aunque con ciertas reservas, aceptaba que la divinidad tenía alguna relación con el agua[267]. Según Villar, *Reue* deriva de una raíz **reu-* que expresaría el contenido "flujo, corriente, río, corriente de agua"[268].

La mayoría de los apelativos de *Reue* expresarían también, como muestra Villar con sólidos argumentos y numerosos ejemplos, además del género masculino del dios, su vinculación a un determinado río. Así, el epíteto *Langanidaeigui* derivaría del hidrónimo *Langanida* (lám. 17), por lo que la inscripción dedicada a *Reue Langanidaeigui* se debería traducir como "al *Reue* del [río] Langanida"[269]. El apelativo de la ofrenda a *Reue Anabaraecus* contendría los elementos *Ana*, de evidente contenido fluvial, y *bara*, que unas veces significa "orilla, vera" y otras expresa un hidrónimo; así, la dedicación significaría "al *Reue* de la Vera del Ana" o "al *Reue* de Anabara" o, si *Anabaraecus* debiera descomponerse en dos elementos, "al *Reue* Ana [de la ciudad] de Bara" o "al *Reue* Ana de la Vera". En cualquier caso, se evidencia la relación del dios con una determinada corriente fluvial o con su entorno.[270] Esta tesis se impone también, según Villar, para *Reue Reumiraegus* cuyo sentido sería, si en el momento en que se realizó la inscripción estaba vivo el valor apelativo de **reu-* «río», "al *Reue* del río Mira" y, si se había perdido, **Reumira* sería un hidrónimo y debería interpretarse la dedicación como "al *Reue* del [río] Reumira"[271]. Finalmente, *Veisutus* se habría formado a partir de la raíz **ueis-/*uis-*, muy extendida en la hidronimia paleo-europea[272].

A partir del estudio del teónimo y sus epítetos de *Reue*, Villar concluye que *Reue* fue en su origen un apelativo para «río», pero "*paulatinamente el dios deja de consistir en la realidad física misma del fenómeno para pasar a concebirse como una entidad personal de carácter divino, que en él habita y es su protector o dispensador*"[273].

En resumen, además de la expuesta vinculación de *Reue* con las elevaciones montañosas, también se observa una vinculación de *Reue* con las corrientes fluviales a partir del análisis etimológico del propio teónimo y sus epítetos. Esta relación es, por tanto, de la misma naturaleza que la referente a las montañas, es decir: los valles fluviales serían lugares donde el poder de la divinidad se haría más perceptible y donde, por tanto, el creyente más podría sentir el contacto espiritual con él.

Ahora bien, si la relación de los altares que mencionan a Júpiter con determinadas montañas es bastante evidente en Hispania, su relación con los ríos se

265. De Hoz (1963, 237) aporta los siguientes ejemplos: Salle (*Salia* en Mela, 3, 14), Salas, Jalón (*Salo* en Marcial 1, 49), Sela (1322), Selio (926), Selmo, Sellent, Salor, Selir (1257), Selarmir, Seliolo, Salabor (1187) y *Salsum.* En cuanto al hidrónimo *Salmantia* como origen del topónimo Salamanca, *uid.* De Hoz, 1963, 239; Melena, 1985, 524; García Alonso, 1992, 195.
266. Fita, 1911, 513-514.
267. Blázquez, 1962, 185.
268. Villar, 1995, 197.
269. *Ibid.*, 169.
270. *Ibid.*, 170-181.
271. *Ibid.*, pp. 181-186.
272. *Ibid.*, 191.
273. *Ibid.*, 200.

ha constatado una sola vez y sin consecuencias determinantes[274]. El ejemplo a que nos referimos se halló en el yacimiento de Casas del Sejo (Segura de León, Badajoz), dedicado a Júpiter *Anca[..]i*[275]. Según Berrocal y Oyola, en este lugar habría existido un edificio sacro: "*su entorno muestra una naturaleza monumental de elementos constructivos que permite suponer la existencia de un espacio sagrado integrado en un ámbito natural, en un bosque, bajo una montaña y cruzado por un caudaloso arroyo...*"[276].

Por tanto, no poseemos los suficientes datos en la Península Ibérica para elaborar una explicación sobre la doble vinculación de *Reue* a las elevaciones montañosas y a las corrientes fluviales. Es necesario, por consiguiente, que ampliemos nuestro campo de estudio a otros ámbitos del occidente romano con la intención de descubrir las posibles relaciones existentes entre los ríos y las divinidades galo-romanas relacionadas con Júpiter.

JÚPITER GALO-ROMANO, *TARANIS* Y LAS CORRIENTES FLUVIALES.

La información más reveladora sobre la relación entre Júpiter indígena y las corrientes fluviales en las provincias galas y germanas viene dada, en primer lugar, por las numerosas columnas de Júpiter halladas en este tipo de contextos. Estos monumentos contienen varios elementos: en la parte inferior un plinto tallado a cuatro caras con las imágenes de cuatro divinidades (*Viergotterstein*), sobre el que se superpone un segundo elemento frecuentemente octogonal con relieves de divinidades planetarias. Sobre esta estructura se construye la columna, representando un tronco de árbol, y rematada por un gran capitel. Sobre éste se coloca una escultura de Júpiter entronizado o bien cabalgando en ocasiones con porte guerrero sobre un gigante con cola de pez. Algunas veces, Júpiter va provisto de la típica rueda céltica o de la representación del rayo. Cuando aparece una inscripción dedicatoria, normalmente va dirigida a Júpiter Óptimo Máximo, ocasionalmente acompañado de Juno.

La mayoría de estas columnas aparecieron en las dos riberas del curso medio del Rin y en el territorio de los Mediomátricos y Tréviros, es decir, en tierras ocupadas por los Celtas mientras que no existen en muchas otras regiones del imperio romano; por otra parte, el nombre de la mayoría de los dedicantes de las inscripciones es celta. Estos hechos llevado a la mayoría de los investigadores a la conclusión de que las columnas de Júpiter son, aunque preñadas de elementos culturales romanos, manifestaciones artísticas que contienen unas creencias religiosas y una mitología céltica[277].

Ya Hertlein había advertido la importante proporción de columnas de Júpiter que se habían descubierto en manantiales o en ríos[278]. Posteriormente, la relación entre estos monumentos y las corrientes fluviales fue consolidada por Drioux en su obra sobre el territorio de los Lingones: "*le monument d'Aignay-le-Duc dressé près d'un confluent; celui de Duesmes, non loin du trou de «La Fond», Saint Martin-du Mont est aux sources de l'Ignon; Auberive, Aulnoy sont aux sources de l'Aube; le cavalier de Tonnerre provient des bords de l'Armançon; celui de Villy, des bords du Serein; ceux de Grand, ont été trouvés dans un puits ou citerne anciennement murée. Il n'est donc point téméraire de mettre les colonnes au géant en rapport avec les sources ou léau courante*"[279].

Lambrechts se hizo eco de estos estudios de carácter regional y llevó a cabo una investigación ocupando un mayor espacio geográfico en la que confirmaba las teorías de los mencionados autores: "*dans certains cas les débris des colonnes gisaient dans le lit même des rivières. Il semble que ces détails ne puissent être fortuits*"[280]. Después de llevar a cabo un recuento personal de los datos, Lambrechts lanzó la siguiente hipótesis: "*avec le matériel dot nous disposons à l'heure actuelle nous sommes dès à présent, je crois, en mesure d'affirmer que, outre les autres significations qui se rattachent au groupe du Jupiter celtique au géant, il est tout indiqué de considérer le dieu-cavalier comme un génie des sources, des étangs, des cours d'eau ou des puits*"[281]. A partir de aquí, este autor relacionaba al Júpiter indígena con el resto de dioses que, habitualmente, eran asociados a los manantiales y lo identificaba, en particular, con el Apolo céltico[282].

De Vries no estaba de acuerdo con las conclusiones de Lambrechts, ante las que mostraba una cierta perplejidad : "*du fait que, chez les Lingons, les colonnes ont souvent été trouvées dans des fontaines ou dans le lit des fleuves, on a voulu conclure que le dieu au cheval était un génie des sources, lacs et cours d'eau; mais cela en concorde pas avec l'archéologie lorraine. De plus, je me demande s'il est possible que des divinités de ce genre aient été adorées au moyen de monuments aussi grandioses*"[283].

274. *Vid. supra.*
275. Berrocal y Oyola, 1997, 284.
276. *Ibid.*, 288.
277. Lambrechts, 1942, 86 ss.; De Vries, 1963, 40; Thevenot, 1968, 37; Leunissen, 1985, 162; Green, 1986, 63; *id.*, 1992, 128; Wightman, 1985, 181; Hatt, 1989, 110.
278. Hertlein, 1910, 85; Cook, 1925, 88.
279. Drioux, 1934, 51.
280. Lambrechts, 1949, 145.
281. *Ibid.*, 149.
282. *Ibid.*, 154.
283. De Vries, 1963, 41; la misma cuestión es planteada por Bourgeois, 1991, 37.

Desde nuestro punto de vista, la asimilación que Lambrechts establecía entre Júpiter y otras divinidades curativas no estaba suficientemente fundamentada por varias razones. El investigador belga desechaba que el Júpiter indígena pudiera, por sí mismo, tener relación con las aguas corrientes sin necesidad de verse identificado con dioses como Apolo que, por otra parte, suelen aparecer en relación con ámbitos húmedos, pero preferentemente de aguas termales. Lambrechts equiparaba así todos aquellos contextos que tenían relación con las aguas, fueran ríos, lagos, fuentes termales, relacionando entre sí los dioses asociados a los mismos sin tener en cuenta que la relación de Júpiter con las aguas curativas es muy difícil de sostener.

En un estudio exhaustivo sobre las columnas de Júpiter aparecidas en Germania Superior, Bauchhenss confirmaba la relación entre dichos monumentos y determinadas fuentes y manantiales ya que, aunque los cimientos de algunas de ellas no estaban al lado de las surgencias, se ubicaban en sus inmediatas cercanías. Además, los materiales constructivos de las mismas, de grandes dimensiones, habían sido, en ocasiones, desplazados desde territorios muy lejanos. Por ello, no cabe pensar que la relación entre las columnas y las fuentes fuera meramente circunstancial[284].

Para Gricourt y Hollard es perfectamente comprensible esta vinculación de muchas de las columnas de Júpiter a los lugares de agua sin por ello minimizar la jerarquía religiosa de la divinidad ni adjudicarle caracteres propios de divinidades salutíferas[285]. La clave, para estos investigadores, estaba en el sentido mitológico y religioso que tenía la imagen escultórica existente en la parte superior de las columnas. Esta escena, donde el jinete asimilado a Júpiter lanza su cabalgadura sobre el monstruo serpentiforme, guarda una similitud palmaria con el mito védico de la confrontación entre el dios *Indra* y el demonio *Vritra*. El monstruo habría mantenido cautivas las aguas interponiendo un obstáculo al orden universal; en ocasiones es representado con una extrema delgadez, con las costillas muy marcadas como expresión del demonio de la sequía, de las malas cosechas y, por tanto, del hambre de la comunidad[286]. La victoria de Indra sobre *Vritra* habría dado así curso libre a los ríos[287]. Ahora bien, *Indra* aparece como el "conquistador de las aguas", mientras que la divinidad que las regula y las envía a los hombres es el dios indo-iranio supremo *Varuna*[288].

En este sentido, este tipo de mitos que plasma la lucha entre el Dios de la Tempestad contra un dragón o serpiente anfibio pero con rasgos antropomórficos es bastante característico no sólo de los ámbitos céltico e indoiranio, sino de diversas religiones de origen indoeuropeo[289].

Desde este punto de vista, dicha escena representaría la conjunción entre el cielo y la tierra por medio del agua, la intervención de *Taranis* como dios del tiempo atmosférico para liberar las aguas celestes retenidas por el monstruo anguípedo evitando, por tanto, el caos y permitiendo la continuación del ciclo de la vida: "*les eaux souterraines jaillisent des profondeurs en étroite connexion avec les pluies torrentielles, les sources et les rivières se gonflent, le végétation reprend vie et croit*"[290]. *Taranis* asumiría de este modo el papel de dios heroico y luminoso que vence a las tinieblas pero que, a la vez, es el dispensador del agua y del sol, los dos principios fundamentales de la vida[291].

A partir de los argumentos expuestos podemos concluir, razonablemente, que el dios supremo de los galo-romanos tenía una relación concreta con los ríos que alcanzaba su máxima fuerza en determinados lugares de los mismos, como las confluencias o los nacimientos. La naturaleza de esa relación podría haber derivado de que en esos lugares se hacía explícito uno de los principales poderes de la divinidad, por una parte, en su vertiente benefactora como garante de las lluvias y de la supervivencia de la comunidad pero, por la otra, como creador de las tormentas y de las catastróficas inundaciones. Es lógico que en esos lugares, donde en mayor medida podía percibir el creyente la actuación del dios, se objetivara su culto mediante la erección de altares votivos, columnas monumentales o la construcción de santuarios.

Esta explicación satisface el hecho de que muchos de los lugares concretos en que se ubicaban las columnas de Júpiter, como los nacimientos o confluencias de los ríos, fueran de vital importancia para los pueblos que habitaban esos territorios. La columna de Cussy, que se encuentra actualmente en su lugar original, está situada a 50 metros de una fuente; pero, como afirmaba Thevènot, no era una fuente ordinaria sino que se podía considerar como una de las principales del río Arroux, que atraviesa *Augustodunum* (Autun), la capital de los Eduos en época romana[292].

---

284. Bauchhenss, 1981, 25-26.
285. Gricourt y Hollard, 1991, 355.
286. *Ibid.*, 347 y 352.
287. *RV* 3, 33; 4, 18. Renou, 1961, 17 y 20.
288. Gonda, 1974, 230. Sobre *Varuna* y las aguas, *uid. infra.*
289. Un mito de este tipo aludía a la ciudad de Nerik, al norte de Anatolia, recordando la lucha del dios de la Tempestad contra un dragón llamado *Illuyanka*. En el rito, que se celebraba a comienzos de primavera, se ofrecía una hogaza al monte divino *Zaliyanu*, que otorgaba la lluvia a la ciudad de Nerik. La procesión culminaba en un trono de diorita ubicado en el monte, sobre una fuente. En él reinaba *Zaliyanu* junto a su pareja. El fin del rito era garantizar la llegada de las lluvias y la revitalización de la tierra (Bernabé, 1998, 31-32 y 38). Otro mito con características semejantes sería el del dios hurrita de la Tempestad *Tesub* en lucha contra *Hedammu*, monstruo anfibio procedente del mar (*ibid.*, 77-78).
290. Gricourt y Hollard, 1991, 353 ss.
291. *Ibid.*, 358.
292. Thevenot, 1968, 36.

Una gran relevancia habría tenido igualmente la columna, hoy desaparecida, que se ubicó en la confluencia de los ríos Sena y Marne[293].

Estas ideas se expresan de modo más claro, a nuestro juicio, en el famoso monumento de los *nautae Parisiaci*. Este conjunto escultórico se descubrió en 1711 en el coro de la Catedral de Notre-Dame de París, con sus piezas reutilizadas en los muros del mismo, pero se ignora si procedían de la ribera izquierda del río Sena o de la isla[294]. Como es bien sabido, en él se representan figuras de dioses romanos y autóctonos con sus nombres en la parte superior de las mismas. La inscripción dedicatoria del monumento, sin división de líneas, la interpretaba Duval como sigue: *Tib(erio) Caesare Aug(usto) Ioui Optumo [.] Maxsumo [s(acrum)] nautae Parisiaci [.] publice posierun[t]*[295].

No es nuestro objetivo aquí penetrar en el significado de cada uno de los iconos y teónimos del altar, sino destacar algunos de sus elementos principales. En primer lugar, como muestra la gran similitud entre el material de todas las piezas y sus dimensiones, la uniformidad de la epigrafía y del estilo escultórico de todos los bloques, es claro que se trataba de un monumento único compuesto de bloques superpuestos; por otra parte, la probable existencia de un grupo de estatuas en la parte superior de la obra indican que era, como la inscripción confirma, una columna de Júpiter[296]. En segundo lugar, la dedicación fue realizada, de modo oficial, por la corporación de los *nautae* de los *Parisii*, lo que muestra la fidelidad de estos navegantes del río Sena hacia Júpiter[297] quien sería en este monumento, en buena medida, la expresión del culto al dios galo-romano *Taranis*[298].

Finalmente, además de lo ya referido arriba sobre las columnas de Júpiter en relación a los ríos y del hecho de que los dedicantes del altar parisino eran los profesionales que más utilizaban las vías de comunicación fluviales, cabe resaltar que el monumento apareció en el entorno de la isla fluvial situada en la capital de la *ciuitas* de los *Parisii*: *Lutecia*. Por tanto, podemos concluir que el monumento de los *nautae Parisiaci* es un ejemplo muy revelador de la relación que la divinidad soberana de los galo-romanos tenía con los ríos como lugares donde la función religiosa y el poder del dios alcanzaban su máxima dimensión.

En consonancia con estos argumentos cabe constatar que, desde un punto de vista etimológico, el teónimo *Taranis* podría ser la forma originaria del río Tarn, afluente del Garona y mencionado en Plinio como *Tarnis* o del río Tanaro, afluente del Po que aparece en Plinio y en el Itinerario de Antonino como *Tanarus*[299]. En opinión de Sevilla, "*en uno y otro caso parece verosímil que estos hidrónimos hayan debido su origen a algún lugar relacionado con el culto a esta divinidad situado en el nacimiento o curso de esas corrientes fluviales*"[300]. También deberían vincularse al teónimo *Taranis* otros hidrónimos, como un segundo Tarn, el Ternain (afluente del Arroux que en su curso superior es llamado Tarène), el Ternau (afluente del Marne) y el Ternoise[301].

No es casualidad, por tanto, que Júpiter fuera asociado frecuentemente a los ríos y a otros númenes fluviales indígenas en los escasos altares votivos ofrecidos a este tipo de divinidades. En una inscripción de Viena (Austria) aparece adorado junto a Neptuno, las Ninfas y los dioses autóctonos *Acaunus, Salacea y Danuuius*[302], es decir, con divinidades romanas de carácter acuático y con el dios del río más extenso de Europa. En otro altar de Ristissen (Baden-Württemberg) se hace el voto, únicamente, a Júpiter y a *Danuuius*[303].

Una asociación del mismo carácter se establece entre Júpiter y el Rin, a partir de un epígrafe de Wiltenburg ofrecido a Júpiter Óptimo Máximo junto a unos dioses de los antepasados, al Océano y al propio río[304]. En otro altar hallado en Remagen (Rheinland-Pfälz) se efectúa la ofrenda a Júpiter, al Rin y al Genio del lugar[305].

Otra posible relación, aunque derivada de un dato aislado y demasiado indirecta, entre el "dios de la rueda" galo-romano y los ríos vendría dada por algunos ritos centroeuropeos relacionados, principalmen-

293. Duval, 1961, 203 y 227; Bourgeois, 1992, 20-21.
294. Duval, 1960, 1.
295. *Ibid.*, 8.
296. Hatt, 1953, 66-69; Duval, 1960, 2.
297. Duval, *ibid.*, 10.
298. Hatt, 1989, 126 ss.

299. Sevilla, 1979, 264-265.
300. *Ibid.*, 265.
301. Dauzat *et al.*, 1978, 87. El radical representa un tema *tar-n- de un hidrónimo prelatino tar-* que se encuentra en otros muchos lugares, como el Thérain, afluente del Oise (*Thara, Tara,* 988); Taravo, Tareyre, Tharonne, Tarum, Tardes, Tardoire, Tartaigne o Tartaronne (*ibid.*, *loc.cit.*).
302. *CIL* III 14359; *ILS* 9268.
303. *CIL* III 5863. Avieno (641-652) citaba el lugar del nacimiento del río Ródano como la "Columna del Sol": "*Effusus ille, et ore semet exigens hiantis antri, ui truci sulcat sola, aquarum in ortu et fonte primo nauiger. Ad rupis illud erigentis se latus, quod dedit amnem, gentici cognominant Solis Columnam. Tanto enim fastigio in usque celsa nubium subducitur, Meridianus sol ut oppositu iugi conspicuus haud sit, cum relaturus diem Septentrionum accesserit confinia*" ("*El río nace y, vertiéndose desde la boca de una amplia caverna, surca los campos con una fuerza salvaje, navegable en el nacimiento de sus aguas y en la primera fuente. Hacia aquel flanco de la peña saliente, que dio lugar al río, los indígenas lo llamaron Columna del Sol, pues se eleva hasta las alturas de las nubes con una cima tan elevada, que el sol del mediodía, cuando se dirige hacia los confines de las regiones septentrionales para llevar de nuevo el día, no es visible desde el lado opuesto de la montaña*" (trad. de P. Villalba y Varneda, en J. Mangas y D. Plácido eds., 1994, 166-167).
304. *CIL* XIII 8810.
305. *CIL* XIII 7190.

te, con el solsticio de verano. En muchas regiones de Francia y Alemania, las formas más características que tomaban estas celebraciones ígnicas eran las hogueras, la procesión de antorchas por los campos y, finalmente, el lanzamiento de una o varias ruedas de fuego desde las cimas de los montes. Estas fiestas ancestrales, claramente paganas, no pudieron ser suprimidas por la Iglesia, que optó por darles una apariencia cristiana haciendo coincidir la fiesta de San Juan Bautista con el día que el sol alcanzaba su punto más elevado del año[306].

De estos tres tipos de celebración, el que nos interesa es el lanzamiento de ruedas de fuego puesto que, como sabemos, la rueda es también un elemento que caracteriza iconográficamente al dios soberano de los Celtas[307]. El ritual más frecuente consistía en lanzar durante la noche una o varias ruedas de un determinado material recubierto de paja u otro vegetal ardiendo desde la cima de las montañas circundantes hasta los valles. Este impresionante espectáculo imitaba la carrera del sol en el cielo representando, según Gaidoz, el comienzo del descenso del sol desde su cenit[308].

En algunas regiones, como Hesse, se pensaba que por los lugares donde pasaban las ruedas encendidas los campos estarían seguros contra las tormentas y el granizo[309]. En una villa del Bajo Konz, el máximo objetivo de los jóvenes consistía en guiar la rueda desde lo alto de la montaña de Stromberg hasta conseguir sumergirla ardiendo en las aguas del Mosela. Si la rueda de fuego llegaba hasta la orilla superando todas las viñas plantadas a lo largo de su recorrido y las llamas eran apagadas por el agua del río, la gente preveía una vendimia abundante durante ese año. Si, por el contrario, el objetivo no se conseguía, tanto las cosechas como el ganado se verían afectados[310].

Pero la relación entre los ríos y los dioses supremos del panteón no es exclusiva de los pueblos del Occidente europeo conquistados por Roma, sino que es consustancial a la religión de otros pueblos indoeuropeos y, en concreto, a la de los romanos y los indoiranios.

JUPITER ROMANO, EL DIOS INDO-IRANIO *VARUNA* Y LOS RÍOS.

Antes de que la función política adjudicada a Júpiter como dios máximo del Estado romano dejara en un segundo plano sus elementos más naturalistas, su carácter de divinidad atmosférica era patente. Así lo atestiguaban epítetos como *Elicius* ("el que atrae [el rayo]", *Tonans* o *Fulgur* con que se aludía a Júpiter *Latiaris*, el dios soberano de los Latinos cuyo santuario principal estaba situado en la cima más elevada del Lacio, el monte Cavo o *mons Albanus*[311].

Esta relación del Júpiter primitivo con los meteoros evidencia que, sin perder en absoluto su carácter de divinidad soberana, se había convertido más en un dios atmosférico que estelar acogiendo algunas funciones que en la mitología indoirania desempeñaba el dios guerrero *Indra*, como liberador de las aguas de lluvia[312].

No obstante, la relación del Júpiter romano primitivo con los ríos no es explícita a causa, probablemente, de la escasa información disponible sobre esa fase histórica. Sin embargo, además de la relación ya citada de *Indra* con la lluvia, conocemos datos claros sobre *Varuna*, dios soberano de los indo-iranios en los himnos védicos. Mientras *Indra* sólo es el "conquistador" y liberador de las aguas mediante su victoria sobre *Vritra*, *Varuna* aparece como el "Señor" de las mismas y como la divinidad que reside en ellas: "*Varuna que mantiene las leyes se ha instalado en las moradas acuáticas, para la soberanía, el (dios) del buen poder*".[313] Junto a *Mitra*, *Varuna* es, como divinidad de las aguas, el responsable de la lluvia, pero la relación de este último con el agua es mucho más evidente y directa, por lo que la vinculación de *Mitra* con el elemento acuático podría venir dada por su "comunidad de intereses" con *Varuna* en multitud de aspectos[314]. Para Dumézil, la relación de *Varuna* con el agua adquiere múltiples facetas, centrándose en las grandes masas de agua circundantes a los hombres, los océanos, las aguas celestiales que ocasionalmente se convierten en diluvios marcando la memoria colectiva de los pueblos y, en definitiva, las aguas cósmicas que estarían en el origen del cosmos[315].

Pero quien más profundizó sobre las relaciones entre *Varuna* y las aguas fue Lüders. Para este autor dicha vinculación adquiere un carácter primario: "*Varuna ist in der nachvedischen Zeit der Gott des Wassers, der Gott des Meeres, ein indischer Neptun. Auch in den rgvedischen Liedern lebt er bereits im*

306. Gaidoz, 1884, 22 ss.; Frazer, 1995, 699.
307. Según Green, este sería "*the most unromanised element in Romano-Celtic society*" (1986, 59); *id.,* 1991, 86 ss.; Hatt, 1989, 183 ss.
308. Gaidoz, 1884, 23 (con numerosos ejemplos de estos rituales).
309. Frazer, 1995, 689.
310. Gaidoz, 1884, 24-25; Frazer, 1995, 700-701.

311. Tanbién Zeus se relaciona en Grecia con la tempestad y la lluvia en numerosos textos: "Zeus llueve", "el agua de Zeus", la lluvia como "las lágrimas de Zeus" (Cook, vol. III, 319-322), aunque desde el siglo VI se fueron resaltando en mayor medida sus atributos políticos sobre los físicos (*ibid.*, 943 ss.).
312. Dumézil, 1987, 189.
313. *RV* 1, 24-25 (trad: Villar, 1975, 158 nº 10); Lüders, 1951, 50 ss.; Gonda, 1972, 15;.
314. Gonda, *ibid.*, 33-34; sobre *Varuna* como Señor de las aguas y de la lluvia, *id.*, 1974, 192. Este autor sugiere, aunque con poca convicción, que *Varuna* se relaciona más explicitamente con las aguas que no fluyen y *Mitra* con las aguas corrientes (*ibid.*, 151).
315. Dumézil, 1999, 79, con nota 62.

Wasser"[316]. Según Lüders, el hecho de que *Varuna* habite en las aguas no está en contradicción con el hecho de que también su lugar de residencia sea el cielo, si se tiene en cuenta la cosmología de la India védica que, como en otros muchos pueblos primitivos, presumía una gran acumulación de agua tras la bóveda celeste que, mediante la intervención de un dios, llegaba a la tierra en forma de lluvia "celestial" creando finalmente las corrientes fluviales[317].

Existía, por tanto, una directa vinculación entre las aguas corrientes de la Tierra y las aguas celestes: "*himmlische und irdische Wasser sind also miteinander identisch, und es ist kein Widerspruch, wenn Varuna bald in den irdischen Flüssen und Meeren, bald im Himmel erscheint; auch dort weilt er in den Wassern*"[318]. Las aguas son el elemento de *Varuna*, su residencia, sin que ello implique que se pueda identificar a la divinidad con ellas[319].

Aunque la mayor parte de textos referentes al dios citan el océano o los mares como referencias, también se mencionan explícitamente los ríos dentro de su esfera de influencia, como lugares protegidos por él[320]. En este sentido, *Varuna* aparece como el dios que moviliza las aguas fluviales: "*El Aditya ha dado libre curso, (él que es un dios) repartidor; los ríos van según la ley de Varuna. No se cansan, no se detienen estos (ríos); como aves vuelan rápidamente en su circuito*"[321] y, por otra parte, relacionado con el sol y los ríos: "*Varuna marcó los caminos al Sol; las olas marinas de los ríos*"[322].

Un carácter más explícitamente relacionado con los ríos y los manantiales ha sido adjudicado al dios supremo de los Hititas. Según Deighton, el término "weather god" usualmente atribuido a esta divinidad anatólica es incorrecto, ya que se observan sustanciales diferencias entre éste y otros característicos dioses de la tempestad como, por ejemplo, el hurrita *Tesub*[323]. Para esta autora, las condiciones climáticas y geológicas de la Península de Anatolia, con escasas lluvias y numerosas surgencias kársticas habrían generado la percepción de que las aguas celestes no eran más importantes para la supervivencia que las corrientes que procedían del interior de la tierra. Esto habría tenido una influencia determinante en el tipo de divinidades que adoraban. Así, el dios supremo de los Hititas no tenía preferentemente un carácter estelar sino ctónico, vinculado de modo claro y directo a las aguas terrestres y subterráneas[324].

Este carácter de los dioses soberanos indo-iranio y anatólico nos ofrece un punto de referencia que permite aclarar, a nuestro juicio, algunos elementos que habíamos observado respecto al Júpiter galo-romano. En primer lugar, la ubicación de muchas de las columnas del dios con el gigante anguípedo junto a los ríos, bien en confluencias o en las cabeceras de éstos, sin que ello implique equiparar al dios funcionalmente con las divinidades vinculadas a Apolo, cuyo carácter más llamativo es el terapéutico. En segundo lugar, la estrecha relación entre las aguas terrestres y el cielo y la vinculación del dios soberano a los dos ámbitos explicaría la simultaneidad de esas manifestaciones escultóricas en los ríos con los altares ofrecidos a Júpiter hallados en elevaciones montañosas.

Por otra parte, deberían matizarse las hipótesis según las cuáles las ofrendas votivas aparecidas junto a manantiales o fuentes en las que no se puede descubrir el carácter de la divinidad adorada, son consideradas como dedicaciones a divinidades de carácter local relacionadas de modo principal con la fecundidad. Teniendo en cuenta los puntos de vista expuestos arriba no podemos descartar, sin embargo, que exvotos aparecidos en este tipo de contextos puedan estar dedicados a divinidades soberanas y no a "Genios" de la fuente. De hecho, existen referencias a *Varuna* que indican que el lugar más apropiado para realizar sacrificios en honor a él, son los océanos y, en general, las aguas, puesto que en ellas reside[325]. En el mismo sentido, conocemos algunos datos de fuentes monumentales ofrecidas a Júpiter Óptimo Máximo en las Galias, en ocasiones con unos añadidos iconográficos que revelan una raíz autóctona[326].

Finalmente, en el mismo orden de ideas, el carácter de *Varuna* daría sentido a los datos que conocemos de *Reue* en Hispania que se relaciona con las cumbres montañosas y, por medio de sus apelativos, con los ríos. No es paradójico, como hemos visto, que una divinidad soberana tenga una relación directa, simultáneamente, con las montañas y las corrientes fluviales. Más bien al contrario, este es un fenómeno frecuente en las divinidades de origen indoeuropeo de este tipo. Por tanto, los apelativos de *Reue* vinculables a ríos no invalidan, sino que confirman algunos aspectos naturalistas de la divinidad lusitano-galaica: su

316. Lüders, 1951, 9 ss.
317. *Ibid.*, 10.
318. *Ibid.*, *loc.cit.*
319. *Ibid.*, *loc.cit.*
320. *Ibid.*, 41-42 y 155.
321. *RV* 2, 28 (trad:Villar, 1975, 166 nº 4); Lüders, *ibid.*, 50 ss.; Gonda, 1972, 33-34; *id.*, 1974, 238.
322. *RV* 7, 86-87 (trad: Villar, *ibid.*, 182, nº 1); Lüders, *ibid.*, 51.
323. Deighton, 1982, 105.
324. *Ibid.*, 108 ss. Esta teoría ocupa la totalidad de la obra de Deighton por lo que estos argumentos se muestran en numerosos lugares de la misma. Según esta autora, "*The chthonic nature of Anatolian religion has archaeological illustration. It helps to understand that the Hittites, in contrast to turning their eyes to the sky to seek many of their gods, kept their eyes turned firmly* down" (*ibid.*, 39). Sin embargo, como muestran las características del indoiranio *Varuna* o del galo *Taranis* no es excluyente la vinculación de un dios a las aguas terrestres o subterráneas con su carácter atmosférico. De hecho, como la propia Deighton constata, el dios hitita al que se refiere acabó finalmente sincretizado con el hurrita *Tesub*, dios atmosférico parangonable con Zeus.
325. Lüders, *ibid.*, 46-47; Gonda, 1974, 230.
326. Hatt, 1989, 108; Bourgeois, 1992, 46-47.

carácter como dios supremo, celeste y controlador de los fenómenos atmosféricos, pero también de las aguas terrestres y concretamente, según los datos de que disponemos, de las corrientes fluviales.

EL DIOS SOBERANO Y LA COMUNIDAD: ASPECTOS JURÍDICOS Y POLÍTICOS DEL JÚPITER HISPANO.

En páginas precedentes analizábamos la hipótesis según la cual en el territorio lusitano-galaico se adoraba desde la época pre-romana a divinidades masculinas protectoras y defensoras de las poblaciones indígenas, cuyos nombres más conocidos eran *Bandua* y *Cosus*, y establecíamos que en época romana estos dioses fueron asimilados a Marte o a los Genios ciudadanos[327].

En este sentido, hemos aportado varios argumentos: *Bandua* es, con bastante diferencia, el dios que en más ocasiones aparece en Hispania con epítetos alusivos a núcleos de población y, además, muchos de sus testimonios proceden de *castella* cuyo nombre, en algunos casos, coincide con el epíteto del dios; en segundo lugar, en uno de estos castros se halló un testimonio de *Bandua* con epíteto local junto a otro altar dedicado a un *Genius defensor*. Por otra parte, en las provincias galas, donde los teónimos romanos sustituyeron en mayor medida que en Hispania a los teónimos indígenas, este tipo de epítetos alusivos a *uici* o *pagi* acompaña principalmente a Marte y a los Genios.

Finalmente observábamos que el culto a *Bandua* o *Cosus* en la Hispania occidental quedó reducido desde la época alto-imperial a los *uici*, *pagi* o *castella*, mientras que en los *municipia* o las capitales de *ciuitates* la tutela fue asumida por los Genios ciudadanos.

Sin embargo, nos ha quedado un problema pendiente referido al culto en estas comunidades locales: si, como planteamos, las divinidades indígenas protectoras de una comunidad concreta mantuvieron su culto en muchos de estos enclaves y en otros fueron interpretadas como Marte o como Genios, hemos de explicar porqué todas las inscripciones votivas de Hispania efectuadas por el conjunto de los habitantes de un *uicus* o *castellum* se dedicaron, en exclusiva, a Júpiter, puesto que este hecho denota una especial vinculación del dios supremo de los romanos con los *uici* y *castella* lusitano-galaicos y podría poner en cuestión nuestras conclusiones sobre la caracterización religiosa de *Bandua* o *Cosus*.

Un fenómeno similar al expuesto se evidencia también en las provincias galas. Mientras que la divinidad más aludida con epítetos referentes a *uici* o *pagi* es Marte[328], a Júpiter no se le conocen sobrenombres de este tipo, pero es la divinidad a la que más altares ofrecieron las comunidades rurales. En un primer análisis, podríamos deducir que la citada vinculación de los *uici* con Júpiter se debe a la propagación de los cultos capitolinos impulsados por el Estado romano en las comunidades indígenas y, en consecuencia, considerar que estos testimonios se refieren a una divinidad plenamente romana. Sin embargo existen variables que apuntan en otra dirección.

DEDICACIONES DE COMUNIDADES LOCALES A JÚPITER EN EL NOROESTE HISPANO.

Las ofrendas votivas hechas a Júpiter por parte de los *uici*, *pagi* o *castella* hispanos son relativamente escasas y se centran en su práctica totalidad en la región nor-occidental de la Península Ibérica.

La primera de ellas, ofrecida por los *uicani Camalocenses* a Júpiter Optimo Máximo procede del lugar de Xocanal (Crato, Portalegre), donde apareció "*tirada no curral chamado do mosteiro*"[329]. La segunda fue dedicada a Júpiter, sin epítetos, por los *uicani Tongobrigenses*[330] y se halló en la provincia de Cáceres, "*a un tiro de piedra de Brozas*"[331]. Una tercera se descubrió en la Quinta de Pascoais (cerca de Amarante), donde no se conocen restos romanos, ofrecida por los *uicani Atucausenses* a Júpiter Máximo[332]. La cuarta apareció en el sitio de la "*Cortinha do Fundo*", al este de Fiães (Valpaços) y la dedicaron los *uicani Vagornicenses* a Júpiter Optimo Máximo[333]. Otro altar, ofrecido por unos *uicani S[..]goaboaic(enses)* a Júpiter Optimo Máximo, fue recogido junto a la aldea de Coriscada, donde abundan vestigios de ocupación romana, pues se situaba a 5 km al noroeste de la sede de la *ciuitas Arauorum*, donde pudo existir un templo dedicado a Júpiter[334]. Otra inscripción se encontró en una capilla en Fornelo (Soutelo, Vieira do Minho) y la dedicaron los *uicani Cabr(icenses?)* a Júpiter, sin epítetos[335]. El último epígrafe de este tipo apareció en la Torre de Almofala (Almofala, Figueira de Castelo Rodrigo, Guarda) y se dedicó a Júpiter *Optumo Maxumo* por una comunidad local de cierta entidad: la *ciuitas Cobelcorum*. Según Frade, el templo que existe en la Torre de Almofala pertenecería al foro de la capital de los *Cobelci*[336].

---

327. Olivares, 1999, 325-350.
328. *Ibid*.
329. *CIL* II, 170: *Camaloc[...]in*; Curchin: *Camalocenses* (1985, 330).
330. *CIL* II, 743: *Tongobri[g]eses*; Curchin: *Tongobri[g]e(n)ses* (1985, 330).
331. *CIL* II, 743.
332. *CIL* II 6287: *Atucause[...*; Curchin (1985, 331) y García (1991, 398): *Atucause[nses]*
333. Curchin, 1985, 332; García, 1991, nº 362; Rodríguez Colmenero lee *Touagornicenses* (1997,51, nº 5).
334. Curado, 1985, nº 45.
335. García, 1991, nº 340.
336. Frade, 1998, nº 266.

Conocemos altares ofrecidos a Júpiter por otras comunidades más orientales como el obtenido en Castro de Montejos (Ponferrada, León) que, según Albertos, estaría dedicado por los habitantes del *castellum Queledium*, nombre antiguo de la localidad de Quereño, cercana al lugar del hallazgo[337] o el descubierto en San Vicente de Serrapio (Aller) ofrecido a Júpiter Optimo Máximo por los *Arronidaeci* y los *Coliacini*[338]. Aunque no es posible por el momento caracterizar con seguridad estas dos últimas comunidades como gentilicias o estatales, los mencionados testimonios inciden en los hechos que exponemos: aunque no conocemos epítetos de Júpiter que aludan a comunidades locales, todos estos grupos de población realizaron conjuntamente y de modo oficial ofrendas de altares de modo casi exclusivo, a este dios.

Conocemos otras inscripciones que podrían incidir de modo patente en los mismos argumentos, si no fuera por su difícil interpretación. La primera de ellas se halló en Cimo de Vila da Castanheira (Chaves) en la que Rodríguez Colmenero veía una dedicación a Júpiter Optimo seguida de tres denominaciones abreviadas precedidas por sendas "*c*" invertidas[339]. Si la lectura de la pieza es correcta, ello indicaría una ofrenda hecha conjuntamente por tres *castella* al dios de modo similar al realizado por los citados *Arronidaeci* y los *Coliacini* mostrando que estas comunidades rurales tendrían asumido el hecho de que Júpiter ejercía sus funciones sobre el conjunto de las mismas rebasando, por tanto, el ámbito local. La segunda pieza fue hallada en Tortomil (Valpaços) y se dedicó a Júpiter Optimo Máximo, posiblemente, por un *castellum Af(...)*[340].

A pesar de que los datos son poco clarificadores, las menciones epigráficas que muestran una relación entre comunidades rurales y Júpiter se hallaron en lugares aparentemente despoblados o, en los casos en que podían relacionarse con un núcleo de población, éstas no se encontraban en el interior del mismo. Es muy posible que estos testimonios aislados, en tanto que dedicaciones oficiales de los *uici* a Júpiter, se hubieran efectuado en lugares sagrados dedicados a esa divinidad, sin que ello implicara necesariamente la existencia de un edificio de culto.

Por otra parte, se observa que todos los testimonios proceden de la región occidental de la Península Ibérica, coincidiendo con el ámbito de mayor densidad de teónimos indígenas y, además, de localidades algo distantes de los principales municipios o capitales de *ciuitates* romanas y, por tanto, con menor nivel de romanización.

Tendríamos, en resumen, a *Bandua* y *Cosus* como divinidades indígenas hispanas cuyos epítetos son, con frecuencia, relativos a comunidades locales como *uici* o *castella* interpretados en ocasiones como Marte o como un Genio local y, por otra parte, a Júpiter que no se acompaña de apelativos derivados de núcleos de población, pero es, prácticamente, el único dios al que estas comunidades realizan ofrendas de manera colectiva[341]. Vemos, por tanto, que el tipo de vinculación entre ambos dioses y las comunidades es de distinta naturaleza.

Esta complementariedad aparece, con bastante claridad, en la parroquia de Cores (Ponteceso, La Coruña) donde se halló un ara dedicada por un individuo a un *Genius castelli*[342] mientras que en una casa de esta misma población se descubrió otro altar dedicado a Júpiter Optimo Máximo por los habitantes del *castellum Auiliobris*[343].

LAS COMUNIDADES RURALES Y JÚPITER EN GALIA Y GERMANIA.

A la vista del fenómeno que podemos vislumbrar a partir de los datos hispanos, hemos de llevar nuestra pesquisa a otros ámbitos análogos desde el punto de vista político y religioso, en el intento de descubrir si se refuerzan las tendencias observadas o si, por el contrario, son espejismos derivados de la poca cuantía y riqueza de los datos. Nos centraremos de nuevo en las provincias galas y germanas ya que, desde nuestro punto de vista, ofrecen la información más comparable con Hispania.

El dios más honrado con este tipo de ofrendas realizadas por las comunidades rurales en Galia y Germania es Júpiter, con nueve testimonios. Así, conocemos diversas localidades que constan como dedicantes de altares a este dios: el *uicus Dolucens(..)* (Halinghem)[344]; el *uicus Voclannionum* (Trier)[345]; el *uicus Salodurum* (Solothurn)[346]; los *uicani Solimariacenses* (de Soulosse, Vosges)[347]; los *uicani Mogontiacenses* y los *uicani Salutares* (de Mainz-am-Rhein, Rheinland-Pfälz)[348]; los *[uic]ani*

337. Albertos, 1977, 22. También Mañanes interpretaba *Queledini* como el nombre del *castellum* (1982, 115 nº 110), al igual que Mangas y Olano (1995, 343 ss.).
338. Diego Santos, 1985, 29-30 nº 1.
339. Rodríguez Colmenero, 1997, 48 nº 3.
340. *Ibid.*, 51-52 nº 6. Sobre la interpretación de la "*c*" invertida como *castellum*, *vid.* Albertos, 1975, 65-66.
341. Ya Rodríguez Colmenero había observado esta relación entre las comunidades rurales y Júpiter en el noroeste hispano (1997, 52).
342. Pereira Menaut, 1994, 177, nº 67.
343. *Ibid.* 175, nº 66.
344. *CIL* XIII 3563.
345. *CIL* XIII 3648. Aquí el *uicus* aparece en nominativo. En otras dos inscripciones la dedicación se hace al dios y al mismo *uicus* (3649 y 3650).
346. Nesselhauf y Lieb, 1959, 141-142 nº 52.
347. *CIL* XIII 4681.
348. *CIL* XIII 6722 (Junto a Juno *Regina*) y 6723.

[Iuliac]enses (Jülich, Düren, Nord-Rheinland - Westfälen)[349] y los *[ui]cani Saliob[rig]enses* (Sinsheim, Baden-Württemberg)[350].

El último de los testimonios procedente de Collias (Gard), en la Galia Narbonense, es un inestimable paralelo que nos permite definir con exactitud nuestro planteamiento, ya que mientras que este altar está ofrecido por los *Coriossedenses* y los *Budenicenses* a Júpiter[351], en otro ejemplar hallado en el mismo lugar un particular hace un voto a Marte *Budenico*[352].

Este esquema muestra, a escala de un único *uicus*, los mismos componentes del fenómeno que habíamos observado en el conjunto de las provincias galas y también en el ámbito lusitano-galaico, pero de modo tan explícito como en la inscripción de Cores: se adora a un dios indígena asimilable a Marte que se vincula a una localidad concreta por medio de su epíteto y, por otra parte, a otra divinidad vinculable a Júpiter, sin apelativos, pero con una especial relación con el *uicus* por cuanto es el conjunto de sus habitantes el que realiza el voto de modo oficial.

No obstante, es necesario resaltar que la dedicación de Collias la realizan dos comunidades conjuntamente; ello incide en el hecho ya expuesto de que Júpiter era una de las divinidades más importantes para este tipo de poblaciones, pero del que no se observan vinculaciones exclusivas con una localidad concreta; más bien podemos inferir que su esfera de influencia era de carácter general, abarcando al conjunto de las comunidades.

Ahora bien, la especial devoción de estos grupos hacia Júpiter se hace patente por el hecho de que el número de ofrendas de carácter comunitario hechas a este dios es similar al del resto de divinidades juntas en las provincias galas y germanas[353]. La asociación de Júpiter a las comunidades locales no sólo se plasma en las dedicaciones colectivas, sino que también aparecen otros tipos, como ofrendas individuales hechas al dios y, simultáneamente, a los *uicani*; un ejemplo sería la referida a los *uikani [B]ai[e]nnenses* (inscripción procedente de Beynost, Ain)[354], o exvotos a Júpiter simultáneos a donaciones a un determinado *uicus*, como en el caso del *uicus Minnodunum* (Moudon, Suiza)[355].

DEDICACIONES A JÚPITER Y RELIGIÓN INDÍGENA.

Una vez expuesto el fenómeno que, según hemos observado, afecta a estas dos divinidades, nos surge la siguiente pregunta: Si el dios que aparece con apelativos de carácter local y relacionado con Marte es indígena, ¿qué carácter tienen las citadas dedicaciones a Júpiter, que aparece sin epítetos o con los puramente romanos Óptimo Máximo?

Uno de los hechos más destacables del culto a Júpiter en las provincias occidentales del imperio es su escaso número de apelativos de carácter indígena en contraste con otras divinidades como Marte, Apolo o Mercurio, mientras que el número total de inscripciones de Júpiter es, con diferencia, superior al de estos dioses. No debemos pensar, sin embargo, que no existió un culto extendido a una divinidad celta asimilable a Júpiter, puesto que las afirmaciones de César y los *Comenta Bernensia* a la obra de Lucano dejan pocas dudas al respecto.

En un estudio que abarcaba la provincia de Germania Superior, Leunissen hacía un análisis de estos datos, estableciendo los criterios que permiten considerar las dedicaciones como romanas o autóctonas, llegando a la conclusión de que Júpiter era el dios romano que aparecía en un mayor número de dedicaciones de carácter indígena, en mayor medida que Mercurio y muy por encima de Marte y Apolo[356]. En el mismo sentido, Fabre resaltaba la gran concentración de epígrafes referentes a Júpiter en Aquitania meridional, donde se constatan numerosos testimonios epigráficos de divinidades indígenas, como un elemento revelador de la progresiva romanización de determinados cultos indígenas subyacentes[357].

En lo que respecta a Hispania, es de sobra conocida la gran preponderancia del culto a Júpiter en las regiones occidentales de la Península Ibérica con respecto al resto de las divinidades romanas, pero también en referencia al número de testimonios de este dios en otros ámbitos de la península[358]. Este hecho, unido a las mencionadas dedicaciones colectivas de comunidades lusitanas, galaicas y astures del ámbito rural, la asociación de Júpiter a una diosa indígena en el altar de Marecos (Penafiel, Porto) o la existencia de

349. *AE* 1955, 35; Nesselhauf y Lieb, 1959, 195 nº 196.
350. *AE* 1968, 320. Es probable su pertenencia a Júpiter; es una *Viergotterstein* o "piedra de cuatro divinidades".
351. *CIL* XII 2972.
352. *CIL* XII 2973.
353. *CIL* XIII 2541 y Gschaid, 1994, 451(al Sol, por la salud de los *uicani Venetonimage[ns]es*); 4683 (a Mercurio y Rosmerta); 6265 (a las Ninfas); 6315 (*Diis Quadrubis*); 6454 (a Vulcano); 7555a (a Epona); 11944 (*Virodachti*); 11985 (a las Matres); 384 (*Ageio*, aunque este dios parece corresponder a la versión indígena de Júpiter); Nesselhauf y Lieb, 1959, 125 nº 7 (Apolo).
354. *CIL* XIII 2450; Gschaid, 1994, 413.
355. *CIL* XIII 5042 y 5042; *uid.* también Howald y Meyer, 1941 nº 179 y 180.
356. Leunissen, 1985, 179-182. Ya expresamos nuestras reservas sobre la metodología empleada por este autor en un trabajo anterior (Olivares, 1999, 151, nota 56). Sin embargo, es cierto que este análisis aportaba una explicación al enorme desfase existente en las provincias galas y germanas entre el gran número de esculturas y relieves dedicados al "Júpiter indígena", es decir, el llamado "dios de la rueda" o Júpiter a caballo sobre el gigante anguípedo, en proporción a los escasos altares inscritos dedicados a Júpiter con epítetos indígenas o a este dios asociado a una diosa indígena.
357. Fabre, 1993, 185-186.
358. Le Roux-Tranoy, 1973, 218-220.

un buen número de dedicantes de nombre autóctono, llevaron a Tranoy a la conclusión de que detrás de muchas de estas dedicaciones se vislumbraba una divinidad indígena que habría sido asimilada al dios supremo de los romanos[359].

Existen algunos testimonios en diversas regiones de Galia y Germania que evidencian este carácter indígena de algunas de las dedicaciones a Júpiter, sin epítetos, o a Júpiter Optimo Máximo, ya que junto a algunas de estas menciones aparece representada la rueda, es decir, una iconografía propia del dios soberano de los Celtas[360]. El testimonio que supuso el punto de partida para esta interpretación fue un bronce descubierto en Landouzy-la-Ville (Aisne) que representaba a una divinidad barbada que en la mano izquierda sostenía una rueda de seis radios; en el pie de la pieza se leía la inscripción *I(oui) O(ptimo) M(aximo) et N(umini) Aug(usti)*, lo que confirmaba la alusión al dios galo mediante el teónimo romano[361].

En Colonia, la relación entre este dios y Júpiter también es clara, puesto que se dedica un altar a *I(oui) O(ptimo) M(aximo)* donde se representa únicamente una rueda de ocho radios junto al nombre del dios, lo mismo que se observa en algunos testimonios del bajo Ródano[362]. En la región pirenaica el símbolo que acompaña las menciones a Júpiter es, en dos ocasiones, otro signo del dios de los galos, la svástica[363].

Sin embargo, más que exponer el hecho conocido de que muchas dedicaciones a Júpiter en el Occidente romano muestran huellas de culto a una divinidad autóctona, lo que nos interesa ahora es descubrir el carácter más o menos indígena de Júpiter en las dedicaciones efectuadas por el conjunto de los habitantes de los *uici* o *castella*; en otras palabras, si estos testimonios muestran ofrendas de localidades romanizadas al dios capitolino como consecuencia de la presión cultural y política romana o si, por el contrario, estas menciones a Júpiter translucen una tradición pre-romana y muestran la especial relación de comunidades rurales de fuerte componente indígena con el dios soberano autóctono, a pesar de que éste fuera interpretado como Júpiter.

La respuesta a esta pregunta se impone con mayor claridad en las Galias y Germania Superior que en las provincias hispanas. En la inscripción, ya citada, de Collias (Gard) ofrecida por los *Coriossedenses* y los *Budenicenses* es muy presumible el carácter indígena de la dedicación a Júpiter ya que, como citamos arriba, en el ara se observa en relieve una rueda de siete radios como atributo autóctono del dios[364]. Por otra parte, las dedicaciones efectuadas por los *uicani Mogontiacenses*, *Salutares*, *Iuliacenses* y los *Saliobrigenses* se plasmaron en "piedras de cuatro divinidades"[365], sobre las que debemos hacer alguna precisión.

Esta pieza (*Viergötterstein*) a la que ya hemos dedicado algunos párrafos, se decoraba en sus cuatro caras con relieves de distintas divinidades, formando la parte inferior de las llamadas "columnas del jinete con el gigante anguípedo" que, habitualmente, estaban dedicadas a Júpiter en ocasiones por medio de una inscripción, pero en la mayoría de los casos por la escena de la parte superior de la columna. En ésta, un personaje montado a caballo que se sitúa sobre un gigante con cola de pez tiene las trazas de Júpiter y, en varias ocasiones, lleva la rueda como atributo[366]. Como ya citamos arriba, las columnas del jinete con el gigante anguípedo son, aunque con algunos elementos artísticos romanos, manifestaciones artísticas de unas creencias religiosas y una mitología céltica[367].

La consecuencia de estas conclusiones es evidente: la divinidad honrada por seis de las diez comunidades que aparecen como dedicantes contiene elementos del dios céltico asimilado a Júpiter, es decir, *Taranis*[368]. Del resto de testimonios nada podemos asegurar en uno u otro sentido.

Los datos procedentes de la Península Ibérica son menos esclarecedores, por varias razones: en primer lugar, no disponemos de iconografía que permita identificar a una determinada divinidad indígena y menos aún que aparezca junto a teónimos romanos, como el caso de la rueda en territorio galo. En segundo lugar, tampoco conocemos de modo seguro manifestaciones escultóricas o epigráficas de dioses indígenas, como las columnas de Júpiter. Por tanto, no tenemos datos determinantes que nos permitan caracterizar las dedicaciones de las comunidades residentes en los *uici* a Júpiter. Sin embargo, el hecho de que los testimonios hispanos marquen la misma tendencia que los galos y germanos supone un indicio de peso que hace sospechar que también las dedicaciones hispanas podrían representar tradiciones religiosas indígenas.

---

359. Tranoy, 1981, 315-321.
360. Según Green, este sería "*the most unromanised element in Romano-Celtic society*" (1986, 59); *id.,* 1991, 86 ss.; Hatt, 1989, 183 ss.
361. Gaidoz, 1884, 10 y 13.
362. *CIL* XIII, 8194; *CIL* XII, 2752; 2972; 2981; 3068a; 4172; 4179. En el mismo sentido, Green, 1991, 90-91. Otros ejemplos en Green, 1984, 332 ss.; Hatt, 1989, 185.
363. *Ibid.* 91.
364. Green, 1984, 332 nº B28.
365. Bauchhenß, 1981, 167-168 nº 291 y 292; 221 nº 474; Nesselhauf y Lieb, 1959, 195; Horn, 1987, 447-450; Noelke, 1981, 299.
366. Cook, 1925, II, 57; Lambrechts 1942, 82. Este autor defiende la tesis de que todas las "piedras de cuatro divinidades" formaban parte de columnas de Júpiter (*ibid.*, 83).
367. *Vid. supra.*
368. Lambrechts, 1942, 94. Sin llamarlo por ese nombre, Green considera que este grupo ecuestre es "*only on part of an elaborate, composite type of monument set up in honour of the Celtic sky-god in western Roman provinces*" (1986, 61).

En este sentido, es muy destacable que todos los ejemplos procedan del ámbito occidental, es decir, de la zona donde se constata la mayor densidad de teónimos autóctonos y, por tanto, de religiosidad indígena. En cambio, no conocemos ningún caso en la provincia Bética ni en la parte centro-oriental de la península[369], donde sabemos que el nivel de romanización era mucho más elevado. Por otra parte, dentro de la zona occidental, casi la totalidad de los exvotos los realizaron comunidades residentes en *uici* o *castella*[370]. Aunque tampoco es ilógico contar con dedicaciones de comunidades privilegiadas o capitales de *ciuitates*, como el ejemplo de la *ciuitas Cobelcorum*, es muy destacable que fueran principalmente las localidades hispanas, en teoría, menos romanizadas las que llevaron a cabo este tipo de ofrendas a Júpiter según los datos disponibles hasta el momento.

En resumen, si unimos a estos hechos que muchas de las dedicaciones individuales hechas a Júpiter en las provincias occidentales del imperio serían, en cierta medida, manifestaciones de religiosidad indígena[371] y, por otra parte, que una buena proporción de las efectuadas por comunidades locales en Galia y Germania, como se ha visto, eran supervivencias del culto al dios *Taranis*, podemos considerar que existen razonables posibilidades de que las ofrendas de las comunidades rurales de la Hispania occidental a Júpiter mantuvieran también tradiciones cultuales indígenas y, por tanto, constituyan huellas del dios soberano de los pueblos del Occidente hispano.

Si estas afirmaciones son correctas, toma fuerza la teoría de una especial vinculación de este dios autóctono asimilado a Júpiter con las comunidades locales, pero con un cierto número de las mismas y no con cada una de modo exclusivo. Para ajustar nuestra interpretación hemos de recordar algunos aspectos, ya expresados arriba, referentes a *Bandua* y los Genios locales en el área lusitano-galaica.

El hecho de que los testimonios epigráficos de Genios aparecieran preferentemente en municipios o en los núcleos centrales de la *ciuitas* y los de dioses como *Bandua* lo hicieran en *uici* o *pagi* no quiere decir que la causa de este hecho radique en el rango administrativo o en la importancia política de un determinado núcleo de población. La clave, a nuestro juicio, reside en el nivel de conservación de las tradiciones culturales y religiosas autóctonas de cada lugar, mucho mayor en los pequeños núcleos rurales. Sin embargo, la esfera de influencia de los Genios locales y de divinidades como *Bandua* era la misma: la comunidad residente en el núcleo de población y en su territorio.

Esta particularidad diferencia sustancialmente a estas divinidades respecto de los dioses soberanos indígenas relacionados con Júpiter, cuya esfera de actuación era más amplia, como en el caso de *Reue*, del que conocemos testimonios con un mismo apelativo extendidos por una región de cierta entidad. Por tanto, es lícito considerar que dioses como, por ejemplo, *Reue Larauco* tutelaron un número indeterminado de comunidades locales. Ahora bien, no sabemos a qué tipo de unidad socio-política dedicaba el dios su acción benefactora; quizá ejercía su influencia sobre el conjunto de una *ciuitas*, con sus comunidades locales menores. Ello podría explicar el hecho de que conozcamos escasos testimonios lusitano-galaicos de Júpiter cuyos dedicantes sean capitales de *ciuitates* o núcleos municipales y sí de *uici* y *pagi* dependientes de éstas que hacían constar en las inscripciones su nombre para dejar clara su fidelidad al dios común de la *ciuitas*. Sin embargo, no tenemos suficientes datos para apoyar sólidamente la vinculación de estos dioses, en concreto, a una *ciuitas* y, por otra parte, tampoco es descartable que una advocación concreta excediera del territorio de dicha unidad. Lo que es evidente es que diversas comunidades locales compartían el culto a este dios soberano.

Todos estos argumentos no implican que la principal característica de divinidades como *Reue* y su diferencia con respecto a otras como *Bandua* deriven de la plasmación político-administrativa de su culto y su jerarquización territorial, sino que éstas son consecuencia de las funciones religiosas de dichos dioses. Así, *Bandua* o *Cosus* eran adorados como dioses de la comunidad por sus roles defensivos y tutelares, que adquirían su máxima significación en el interior del recinto amurallado. *Reue*, sin embargo, excedía del mismo y le rendían culto varias comunidades locales a causa de su papel político-jurídico, como garante común de tratados y contratos inter-comunitarios. Algunas informaciones aportadas recientemente, procedentes del ámbito centro-oriental de Hispania, parecen incidir en la existencia de un dios adorado en un santuario común que centralizaba determinadas actividades de estas comunidades locales[372].

Este ascendiente del dios indígena soberano sobre la comunidad humana es un aspecto religioso que, ensombrecido por otros caracteres más evidentes o llamativos, no ha sido advertido por los investigadores que se ocupan de la religión céltica ni, en todo caso, apoyado con datos a pesar de que divinidades equipa-

369. Conocemos, sin embargo, una inscripción de Cehegín (Murcia) en la que la *Res Publica Begastresium* hace constar la restitución de un monumento o templo al dios (*CIL* II 5948). Por tanto, no se trata de un *uicus*.

370. La excepción viene dada por un caso en que los dedicantes son los colonos de *Metellinum* (Vázquez y Hoys, 1974, I, 134 ss.).

371. *uid. supra.*

372. Fernández Nieto veía un transfondo de esta estructura socio-política y religiosa en las actividades festivas realizadas el lunes de Pentecostés en Santerón donde, para él, estaba el santuario central de lo que consideraba una federación de comunidades celtibéricas. Esta era muy similar, según él, a la festividad de la "Caballada de Atienza", celebrada el domingo de Pentecostés (1997, 183-201).

rables de otros pueblos indoeuropeos comparten esta particularidad.

De hecho, el carácter comunitario que Júpiter Optimo Máximo asumió desde un principio con la instauración en Roma del culto a la Tríada Capitolina, hundía sus raíces en épocas anteriores. En palabras de Fears, "*...in this early period Jupiter was seen as the representative of the Roman community and as the source of its prosperity in dealing with foreigners*"[373]. De este modo, al Júpiter pre-capitolino se le atribuía funciones de garante de la justicia, de los contratos[374], así como de las bodas entre los ciudadanos; no obstante, para Fears, "*as arbiter of the comunity as a whole, Jupiter could not be the special preserve of any particular* gens, *and there seems to be no direct evidence for Jupiter as a figure in any* sacra gentilicia"[375]. Júpiter ejercía así un papel que rebasaba el marco de un grupo social concreto ya que, como arbitro supremo, su ascendiente abarcaba al conjunto de la comunidad. Cabe citar, en este sentido, un altar de Herculano dedicado a *Iuppiter Compages*, que haría referencia a la tutela del dios sobre el conjunto de los *pagi*, o las ofrendas comunes de los integrantes de la Liga Latina a Júpiter en el Monte Albano[376].

Este aspecto socio-político del Júpiter romano primitivo llegaría a ser el más característico del dios durante la República, dejando en segundo plano su naturaleza como divinidad estelar[377] por causas derivadas del propio devenir histórico de la ciudad en su imparable crecimiento como Estado[378]. Por contra, en el mundo indígena enmarcado en las provincias occidentales conquistadas por Roma la evolución fue inversa. Aquí el papel socio-político y jurídico de su dios soberano quedaría más ensombrecido ante la imposición de las estructuras estatales romanas y la irrupción de Júpiter Optimo Máximo como dios supremo del imperio. En cambio, aparece más patente su carácter naturalista y atmosférico como se observa en los numerosos testimonios iconográficos.

Los datos que hemos expuesto son, por tanto, indicios del carácter jurídico-político del dios supremo de los galo-romanos y de los lusitano-galaicos, todavía visibles en un momento en que sus características estaban ya siendo modificadas y ensombrecidas por la influencia del culto al dios romano Júpiter, proceso que se reforzaba, precisamente, por las analogías existentes entre los caracteres religiosos de ambas divinidades[379].

373. Fears, 1981, 22.
374. Dumézil, 1987, 190.
375. Fears, 1981, 29.
376. Marco, 1997, 275.
377. *Ibid.*, 32.
378. Según Bayet, se marcó una evolución más general en lo referente a la concepción de los cultos, con una paulatina pérdida de importancia de los aspectos cósmicos de los dioses respecto de los políticos (1984, 66).
379. Para F. Le Roux "*l'interpretatio sert toujours plus ou moins de point de repère en l'absence de donnée plus explicite et il serait inconcevable qu'une représentation purement romaine ait pu s'implanter en Gaule sans qu'il existât un terrain favorable, c'est-à-dire un fonds de croyances analogues*" (1959, 309).

14

ARENTIUS

En la Península Ibérica disponemos de ocho inscripciones en las que aparecen dedicaciones a esta divinidad, a la que se debe añadir una más ofrecida a la diosa *Arentia*, encontrándose todas ellas en un territorio muy concreto enmarcado aproximadamente entre una línea que uniría las actuales ciudades portuguesas de Covilhã y Castelo Branco por el oeste y el municipio cacereño de Coria por el este.

En esta región, *Arentius* y *Arentia* coexistían con otras divinidades cuyo culto se extendía por un amplio territorio, lo que queda probado por la existencia de numerosos epígrafes dedicados a ellas; son los ya citados *Bandua, Reue* y *Quangeius*. Como ya hemos afirmado, esta coincidencia en un territorio muy definido de varias divinidades indígenas, cada una de ellas con un cierto grado de representación epigráfica y cuya denominación y caracterización como deidades son, por consiguiente, seguras, nos permite plantear la idea de que dichos dioses tendrían una función diferente entre sí y, por así decirlo, complementaria. Partiendo de este enfoque, la definición conceptual de estas divinidades nos mostraría, en buena medida, la esencia de lo que sería el panteón religioso indígena en la mencionada región.

Las opiniones vertidas por los distintos especialistas sobre el sentido religioso de *Arentius* y *Arentia* han sido muy escuetas hasta el momento, habida cuenta de la ya mencionada parquedad de los datos epigráficos disponibles. Así, Vasconcelos planteaba que estos teónimos podrían estar formados por el participio latino *arens* (seco, árido), aunque finalmente rechazaba esta interpretación a causa del origen indígena de los dedicantes, concluyendo que el sentido debería buscarse en la lengua céltica[380]. Por otra parte, el sabio luso comparaba a estas divinidades con *Fontanus* y *Fontana,* estableciendo que el aspecto adjetival de las terminaciones de *Arentius* y *Arentia* inducía a pensar que el carácter de estas divinidades estaba muy próximo a su origen primitivo, porque cada una era concebida como provista de una cualidad concreta antes que como "espirito independente"[381].

Blázquez incluía a estas divinidades en el capítulo III de su obra sobre las religiones primitivas de Hispania titulado "dioses cuyo nombre es un topónimo", y concluía que *Arentius* "es probablemente una deidad cuyo nombre lleva un sufijo que se empleó para formar nombres de ciudades"[382]. Encarnação intentó profundizar en el significado de estos dioses, estableciendo que "*quanto aos atributos, podemos inclui-lo com bastante probabilidade entre as divindades tutelares. levamnos a isso dois motivos: 1º, a restrita área geográfica em que nos surgem vestigios do seu culto; 2º, os epítetos que acompanhan o seu nome (sugerindo tratar-se de uma divindade geral, da tribo, do grupo étnico, da região, que assume particulares matizes consoante o local onde é venerada, ou, também, de acordo com a denominação dos seus adoradores)*"[383].

Rodríguez describía a *Arentius* y *Arentia* como dos divinidades gemelas[384], idea que era apoyada por Hurtado, que planteaba la posibilidad de que pudiera tratarse de una pareja divina, en sintonía con las ideas de Vasconcelos[385]. Insistiendo en ello, Piernavieja aventuraba una similitud entre estas dos divinidades y la pareja Apolo-Diana[386].

En cuanto a la función religiosa de estas divinidades pocas claves, como hemos visto, han sido aportadas por parte de los investigadores durante el presente siglo, desde que en 1904 fue hallada la primera inscripción alusiva a *Arentius.* Unicamente se plantea su caracterización como divinidades tutelares y, en segundo lugar, se dejan en el aire posibles relaciones de *Arentius* y

380. Vasconcelos, 1905, 322.

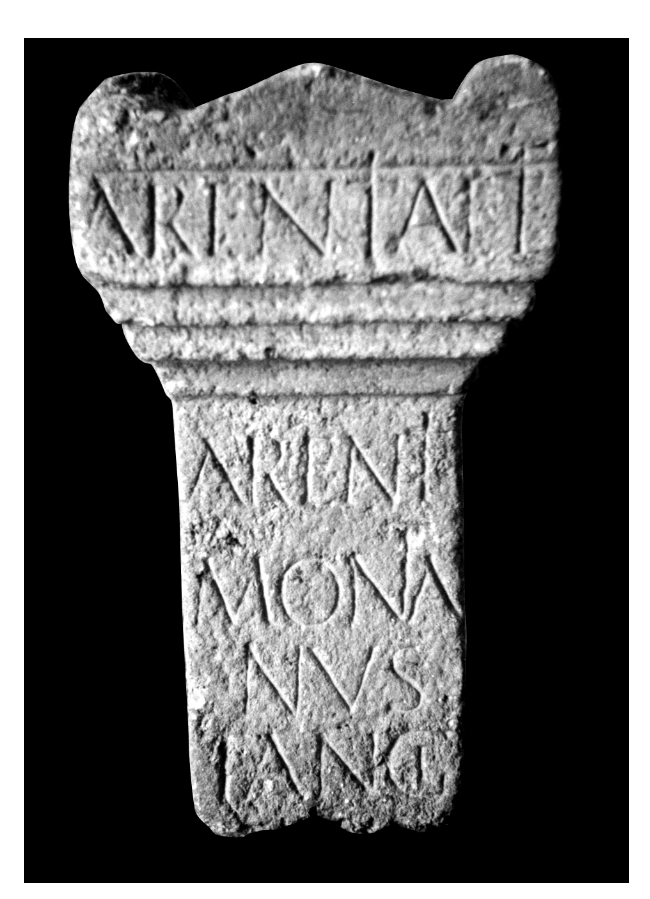
381. Vasconcelos, 1913, 207-208.
382. Blázquez,1962, 72-74.
383. Encarnação, 1975, 107-108. El mismo autor insiste en una obra posterior en el carácter tutelar de *Arentius* (1987, 16). Esta opinión es seguida por Curado, 1984, nº 27.
384. Rodríguez Hernández, 1966, 121.
385. Hurtado, 1977, 329.
386. Piernavieja, 1988, 369.

DENOMINACIÓN	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
Arentia[e] Arentio Amrunaeco	ESP, CC, Coria.	CPC 771; AE 1967, 219a
Arentiae Arentio Am[r]un(aeco)	ESP, CC, Coria.	CPC 772; AE 1967, 219b
Arentio sacrum	ESP, CC, Moraleja.	AE 1985, 540
Arant[i]a Ocela[e]ca et Arantio [O]celaeco	PT, CB, Covilhã, Ferro.	RAP 11
Arentio Cronisensi?	PT, CB, Fundão, Orca.	AE 1936, 6; HAE 1207; RAP 16
Arentio	PT, CB, Idanha-a-N., Monsanto.	AE 1936, 4; AE 1941, 120; RAP 15
Arantio Tanginiciaeco	PT, CB, Idanha-a-N., Rosmaninhal	AE 1936, 7; HAE 1204; RAP 12
Arentiae et Arentio	PT, CB, Ninho do Açor.	AE 1936, 5; HAE 1205; RAP 13
Arentiae Equotullaicensi	PT, GU, Sabugal.	FE 27; RAP 14

Tabla nº 8: Testimonios epigráficos de Arentius *y* Arentia

Arentia con algunos otros dioses romanos en función de que las dos divinidades indígenas aparecen asociadas, como pareja divina, en cuatro de las nueve inscripciones.

El avance en el conocimiento de estas divinidades se hace, por lo tanto, muy difícil si sólo se toman como referencia los hallazgos epigráficos hispanos, por lo que creemos indispensable tener en cuenta otros datos. En este sentido, analizaremos algunas informaciones procedentes de la epigrafía del resto de la Europa Occidental que contengan claves susceptibles de ser comparadas con los testimonios hallados en la Península Ibérica. En concreto, fijaremos nuestra atención en las inscripciones que muestran la adoración a una pareja de divinidades indígenas, puesto que *Arentius* y *Arentia* son los más claros ejemplos de este tipo en Hispania.



Lám. 18.- Dedicación a Arentia *y* Arentius *(Ninho do Açor, Castelo Branco).*

PAREJAS DE DIVINIDADES INDIGENAS EN INSCRIPCIONES VOTIVAS DEL AMBITO CELTICO EXTRA-HISPANO.

Uno de los lugares donde existen más epígrafes dedicados a una pareja divina es la ciudad francesa de Bourbonne-le-Bains (Haute-Marne), donde se hallaron 8 inscripciones alusivas a *Boruo* y *Damona*[387], en una de las cuales se asocia a la divinidad masculina con Apolo[388]. A estas dos divinidades se les rendía culto también en Bourbonne-Lancy (Saone-et-Loire), de donde proceden 4 inscripciones[389] . Las mismas divinidades, aunque denominadas *Bormanus* y *Bormana*, eran adoradas en Aix-en-Diois, cerca de Die (Drôme), según consta en una inscripción[390]. Además, conocemos otro testimonio hallado en Chassenay (Côte-d´Or) dedicada a *Albius* y *Damona*[391]. Finalmente, existe otro epígrafe procedente de *Alesia* (Alise-Sainte-Reine, Côte-d´Or) que relaciona a *Damona* con Apolo *Moritasgus*[392].

Lo más característico de estos dioses era su vinculación a santuarios donde existían aguas termales, como los existentes en las ciudades que debían su nombre a *Boruo* (Bourbonne-le-Bains, Bourbonne-Lancy o Bourbonne-l´Archambault)[393] o en otras como Aix-le-

387. *CIL* XIII 5911, 5914, 5915, 5916, 5917, 5918, 5919 y 5920.
388. *CIL* XIII 5911; *ILS* 4656.
389. *CIL* XIII 2805, 2806, 2807 y 2808.
390. *CIL* XII 1561; *ILS* 4670.
391. *CIL* XIII 2840; *CIL* XIII 11233; *ILS* 4657.
392. *AE* 1965, 181; Le Gall, 1980, 157.
393. Duval, 1976, 77; De Vries, 1963, 81-83. En Bourbonne-l´Archambault no han sido hallados testimonios de estas divinidades; sin embargo, existe una estación termal en la que se detectaron algunas estructuras antiguas para la captación de las aguas (Grenier, 1960, 443-449).

Bains y Aix-en-Provence[394]. También en el santuario dedicado a Apolo *Moritasgus* en *Alesia* fueron halladas canalizaciones que llevaban desde las fuentes hasta las distintas dependencias, caracterizando el lugar como centro donde se efectuaban curaciones[395].

Otras divinidades que aparecen asociadas como parejas en las inscripciones votivas son *Grannus* y *Sirona.* En ocasiones aparecen, junto a los teónimos indígenas, los nombres de las divinidades romanas a las que son asociados; otras veces se cita únicamente el nombre indígena o romano de alguna de las divinidades. Del primer caso tenemos una sola inscripción, dedicada a *Apolo Grannus* y *Diana Sancta Sirona*, procedente de Augsbourg (Oberbayern, Bayern)[396]. En cuatro inscripciones consta la divinidad masculina con sus dos nombres, mientras que *Sirona* lo hace sólo con su denominación gala[397]; catorce inscripciones son dedicadas a *Apolo* y *Sirona*, sin mencionar el teónimo indígena del dios[398] y, finalmente, una inscripción de Faimingen (Schawen, Bayern), está dedicada a *Apolo Grannus* e *Hygia*[399].

Aunque en algunas de las inscripciones donde se relaciona a Apolo con *Sirona* no se menciona el apelativo indígena del dios, creemos que se evidencia que se refieren a *Grannus*, puesto que de todos los testimonios alusivos a *Sirona*, esta divinidad aparece únicamente asociada a Apolo sin apelativo, o a Apolo *Grannus*, coincidiendo de modo bastante ajustado los territorios donde se conocen ambos casos. Por tanto, es muy probable que las dedicaciones a Apolo y *Sirona* que no constatan el teónimo *Grannus*, se deban a que esta asimilación era sobreentendida. En el resto de los testimonios referentes a *Sirona,* la diosa aparece sin paredro[400].

En consecuencia, tenemos 35 inscripciones dedicadas a divinidades indígenas masculinas que fueron interpretadas como Apolo y relacionadas con lugares donde existían aguas curativas que, a su vez, se asociaban a diosas indígenas formando una pareja divina. Estos monumentos epigráficos se extienden por amplios territorios del ámbito occidental del mundo céltico, lo que nos induce a pensar que la relación de estas divinidades "apolíneas" con divinidades femeninas era un fenómeno bastante generalizado que formaría parte de lo que podríamos llamar la estructura del panteón religioso indígena. Por tanto, nos parece metodológicamente correcto buscar comparaciones con testimonios aparecidos en otras regiones en los que se produce el mismo fenómeno.

Algunas de las divinidades indígenas que aparecen vinculadas a una diosa en las inscripciones estaban asimiladas a Marte; con este dios se relacionaban *Litauis*, *Nemetona, Ancamna* y *Dexsiua.* Marte, con el epíteto *Cicollui*, se asocia a *Litauis* en cinco inscripciones, procedentes todas ellas de las cercanías de Malain (Côte-d´Or)[401]. En otro testimonio hallado en el mismo lugar, Marte *Cicollui* forma pareja con *Bellona*[402]. Según J.J. Hatt, *Litauis* era el nombre de la Madre Tierra en la lengua gala[403]. Con *Ancamna,* Marte es vinculado bajo epítetos diferentes, o sin epíteto, en algunas de las inscripciones. En Möhn (Trier, Rheinland-Pfälz)[404] aparece denominado como *Smertulitanus*; en dos testimonios hallados en Trier lleva, en el primero, el conocido sobrenombre *Lenus*, mientras que en el segundo no lleva epíteto[405]. Finalmente, en otra inscripción de Martberg (Trier) tampoco lleva apelativo[406]. Marte es vinculado a otra divinidad femenina llamada *Nemetona* en dos inscripciones, siendo en una de ellas aludido como *Mars Loucetius*[407]. Con este epíteto, Marte aparece en otra inscripción formando pareja con Victoria[408]. Con *Dexsiva* se relaciona en un altar hallado en Cadenet (Vaucluse)[409], en

394. *CIL* XII 2443 y 2444 (Aix-le-Bains); *CIL* XII 494 (Aix-en-Provence).
395. Grenier, 1960, 655-657; Rabeisen, 1992, 27-29.
396. *AE* 1992, 1304.
397. *CIL* XIII 4129 o Esperandieu, 5253 (Bitburg, Trier, Rheinland-Pfalz); *CIL* VI 36 (Roma); *CIL* III 5588 (Baumburg, Oberbayern, Bayern) y *AE* 1983, 828 (Gradistea Muncelului, Rumanía).
398. *CIL* XIII 6458 (Grossbottwar, Nord Württemberg, Baden Württemberg); *CIL* XIII 6272 (Oppenheim-Nierstein, Rhein-Hessen Pfalz, Rheinland-Pfalz); *CIL* XIII 11243 (Alise-Sainte-Reine, Côte-D´Or); Nesselhauf, 1937, nº 85 y 86 (Alzey, Rhein-Hessen Pfälz, Rheinland-PFälz); Nesselhauf y Lieb, 1959, 126-127 nº 9 (Hochscheid, Bernkastel, Trier, Rheinland-Pfalz) y p. 158 nº 97 (Augst, Schweiz); *CIL* XIII 5424 (Luxueil-le-Bains, Haute-Saône); *CIL* XIII 4661 (Graux, Vosges); *AE* 1994, 1225 (Nuits-Saint-Georges, Cote d´Or); *AE* 1958, 193 (Flavigny, Cher); *AE* 1982, 806 (Budapest, Hungría); y Hild, 1968, 258 nº 406 y 260 nº 409 (ambas de Viena); aunque en esta última aparecen junto a Apolo y Sirona los dioses Esculapio y Júpiter, la consideramos como testimonio de pareja Apolo-Sirona por que sólo estas dos divinidades aparecen asociadas mediante la partícula *et.* No contabilizamos aquí una inscripción cuyas primeras líneas rezan *[De]ae Diro(nae) deo [Apollini ? / ....]* ... por parecernos dudosa (*AE* 1994, 1257).
399. *CIL* III 5873; *ILS* 4651.
400. *CIL* XIII 582 y *CIL* XIII 586 (Bordeaux, Gironde); *CIL* XIII 3143 (Corseul); *CIL* XIII 4498 (St. Avold o St. Avaud); *AE* 1984, 642 (Le Mans, Sarthe); *CIL* XIII 7570 (Wiesbaden, Darmstadt, Hessen); *CIL* XIII 6327 (Maxau, cerca de Mühlburg); *CIL* XIII 3662 (se desconoce el lugar exacto, Trier, Rheinland-Pfalz); *CIL* XIII 4235c; *AE* 1991, 1248 (Ihn-Niedaltdorf, Saarland) algo dudosa, y *AE* 1994, 1256.
401. *CIL* XIII 5599, 5602 y 5603 (Malain, Côte-d´Or); 5601 (Magnotte, cerca de Malain); *CIL* XIII 2887 (Aignay-le-Duc, Côte-d´Or). Existe otro testimonio que, muy probablemente, corresponde a las mismas divinidades, pero está muy deteriorado, por lo que no lo incluímos aquí (*CIL* XIII 5600).
402. *CIL* XIII 5598.
403. Hatt, 1989, 173-174. Según Lambrechts (1942, 129), *Litavis* sería la versión céltica de *Bellona.*
404. *CIL* XIII 4119, *AE* 1983, 718.
405. Binsfeld *et al.*, 1988, nº 188 y 195.
406. *AE* 1985, 680.
407. *CIL* XIII 6131 (Alta Ripa, Pfefingen, cerca de Dürkheim); Sobre la inscripción de *Mars Loucetius et Nemetona, CIL* VII, *ILS* 4586a, Collingwood y Wright, 1965, nº 140 (Bath, Avon).
408. *CIL* XIII 7412 (Grosskrotzenburg)
409. *CIL* XII 1063; *ILN* 221.

cuya región aparecieron otros epígrafes dedicados a esta diosa, pero sin paredro. De este modo, conocemos 14 inscripciones en las que dioses indígenas asimilados a Marte eran adorados formando pareja con divinidades femeninas.

El Mercurio galo se relaciona con diosas en 23 inscripciones. En dos de ellas se vincula a *Vesunna*[410]. En otro testimonio en el que se le cita como Mercurio *Visucius* es adorado junto a otra divinidad llamada *Visucia*[411]. En los restantes epígrafes, actúa como paredro de *Rosmerta*[412].

Dejando a un lado los epígrafes en los que divinidades indígenas asociadas a Apolo, Marte o Mercurio son adoradas junto a divinidades femeninas, pocos datos más conocemos referentes a otros dioses que cumplen el papel masculino en una pareja divina. En concreto, tenemos 8 inscripciones más, dedicadas a *Ucuetis* y *Bergusia*[413], *Sucellus* y *Nantosuelta*[414], Hércules *Magusanus* y *Haeua*[415], Hércules y Alcmena[416], *Luxouius* y *Bricta*[417], *Acaunus* y *Salacea*[418] y, finalmente, 3 epígrafes dedicados a *Savus* y *Adsalluta*[419]. Exceptuando el caso de las dos dedicaciones a Hércules y la de *Sucellus*, divinidad que fue asociada en una inscripción a Júpiter Optimo Máximo[420] el resto de divinidades no fueron relacionadas con ningún dios o diosa romanos, por lo que es difícil establecer un perfil de sus caracteres o funciones.

Sin embargo, en el caso de *Luxouius* y *Bricta* se puede establecer una vinculación con otras divinidades adoradas en santuarios donde existían aguas curativas, ya que sus testimonios fueron hallados en el santuario termal de Luxeuil, del que el primero era dios epónimo[421]. En este lugar se halló, como vimos arriba, una inscripción dedicada a Apolo y *Sirona,* hecho que no implicaría que las dos parejas de divinidades fueran de distinto carácter puesto que, mientras Apolo y *Sirona* eran adorados en amplias regiones de la Europa central, *Luxouius* y *Bricta* solo se conocen en esta localidad. Así, coexistirían en Luxeuil dedicaciones a estas divinidades de funciones terapéuticas con sus nombres más extendidos y con sus denominaciones locales. No obstante, no hemos incluido esta inscripción entre las pertenecientes a divinidades relacionadas con Apolo, ya que la relación de la divinidad masculina con el dios romano no está constatada de modo explícito en las inscripciones.

Según los datos aportados hasta el momento, se evidencia que de todas las divinidades indígenas masculinas a las que se dedicaron inscripciones en las que aparecían como paredros de divinidades femeninas, la mayor parte correspondía a dioses que estaban asociados a Apolo, en segundo lugar a Mercurio y, finalmente, a Marte. Un resumen cuantitativo de estos datos lo podemos observar en la tabla y el gráfico siguientes (tabla nº9 y gráfico nº 7).

APOLO	35	43,2 %
MARTE	14	17,3 %
MERCURIO	23	28,5 %
OTROS	9	11,0 %

Tabla nº 9.- Testimonios votivos indígneas asociados a divinidades romanas en Hispania.

No obstante, aunque esta proporción de los testimonios nos ofrece una idea clara del carácter de las divinidades que, con más frecuencia, podían ser adoradas como pareja divina, la gran diferencia existente entre el número total de epígrafes hallados de cada una de estas divinidades indígenas (sumando las inscripciones en las que aparecen sin pareja) hace que los datos mostrados puedan falsear en cierta medida nuestra interpretación. Por tanto, habremos de efectuar una cuantificación de los datos en proporción al número absoluto de testimonios conocidos referentes al Marte, Mercurio y Apolo indígenas.

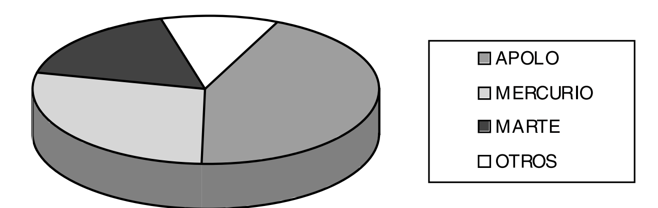


Gráfico nº 7.- Distribución de los datos de la tabla 9

410. *CIL* XIII 11040 y *AE* 1981, 670.
411. *CIL* XIII 6384; *ILS* 4608 (Köngen, Nord-Württemberg, Baden-Württemberg).
412. *CIL* XIII 4192 (Hof Haus, Reinsporth, Trier, Rheinland-Pfalz); *CIL* XIII 4193, 4194 y 4195 (Niederemmel, Piesporth, Bernkastel-Wittlich, Trier, Rheinland-Pfalz); *CIL* XIII 4208, revisado en *AE* 1967, 320 y también en *AE* 1987, 771 (Wasserbillig, Louxembourg); *CIL* XIII 6263 (Alzey, Rhein-Hessen Pfälz, Rheinland-Pfälz); *CIL* XIII 4237 (Niedaltdorf, Saarlouis, Saarland); *CIL* XIII 6222 (Worms, Rhein-Hessen Pfälz, Rheinland-Pfälz); Binsfeld *et al.,* 1988, nº 320 (procedencia desconocida); *CIL* XIII 5677 (Langres); *CIL* XIII 11696 (proc. desconocida); *CIL* XIII 4311 (Metz, Moselle); *CIL* XIII 4732 (Sion, Meurthe-et-Moselle); *CIL* XIII 4683, 4684 y 4685 (Soulosse, Vosges); *CIL* XIII 4705 (Morelmaison, Vosges); *CIL* XIII 5939 (Grand, Vosges); *CIL* XIII 7683 (Andernach, Koblenz, Rheinland-Pfälz) y *CIL* XIII 6388 (Spechbach, Nord-Baden, Baden-Württemberg)
413. *CIL* XIII 11247; *ILS* 9315 (Alise-Sainte-Reine, Côte-d´Or).
414. *CIL* XIII 4542; *ILS* 4614 (Saarburg, Trier, Rheinland-Pfalz).
415. *ILS* 4629 (Betuwe).
416. *CIL* XIII 3602; *ILS* 3461; *ILB* 26 (Waremia-Saint Trudon, Liège). A pesar de que los dos teónimos son romanos, lo paradójico de la dedicación a Hercules y a su madre en este ámbito en el que el dios aparece a menudo con cáracterísticas autóctonas, nos induce a incluirlo entre testimonios de parejas de dioses indígenas.
417. *CIL* XIII 5425; *ILS* 4680a; *ILTG* 403 (Luxeuil-le-Bains, Haute-Saône).
418. *CIL* III 14359; *ILS* 9268 (Viena, Austria).
419. *CIL* III 5138; *CIL* III 5134 citado también en *CIL* III 11680 y, finalmente, *CIL* III 11684 (Saudörfel).
420. *CIL* XIII 6730 (Mainz, Rhein-Hessen Pfälz, Rheinland-Pfälz)

421. Lantier, 1943, 197; *RE* III-1, p. 835.

Respecto a Marte, hemos contado 341 inscripciones[422]. En muchas de ellas aparece provisto de epítetos que se podrían considerar indígenas; en otras no aparece el nombre del dios romano, pero están dedicadas a divinidades indígenas que aparecen asociadas a Marte en otras inscripciones, en la mayoría de ocasiones como apelativos de éste. Finalmente, hemos incluido los testimonios arriba citados en los que Marte, sin epítetos, se vincula a una diosa indígena[423]. De este modo, llegamos a la conclusión de que los 14 epígrafes en los que "Marte indígena" forma una pareja divina suponen el 4% de la totalidad.

En cuanto a Apolo hemos obtenido, siguiendo el mismo método, 120 testimonios. Las 35 inscripciones en que el "Apolo céltico" se vincula a una divinidad femenina suponen el 29% de los epígrafes. Finalmente, Mercurio forma pareja en el 26% de las 88 inscripciones consideradas. Estos porcentajes los podemos observar con mayor claridad en el gráfico siguiente (nº 8)[424].

De este modo podemos constatar que, aunque Marte aparece vinculado a una diosa en un número de inscripciones bastante comparable a Mercurio y Apolo, ello se debe a que la cantidad de epígrafes dedicados a aquél es muy superior al de los testimonios referentes a las otras dos divinidades. Así, en un estudio proporcional, vemos que se efectuaron a Apolo y Mercurio dedicaciones en las que se le asociaba a una divinidad femenina con una mucho mayor asiduidad, si tomamos los datos en proporción a los testimonios totales referidos a cada divinidad.

Este primer nivel de acercamiento al significado de las divinidades *Arentius* y *Arentia* se fundamenta en la posibilidad, a nuestro juicio elevada, de que existieran unos ciertos patrones comunes en el mundo céltico del ámbito occidental del Imperio Romano en lo que respecta al concepto que se tenía de las principales divinidades del panteón y a las relaciones que estos dioses pudieran tener entre sí. Es cierto que nuestro estudio plantea ya unas claras diferencias entre el territorio hispano y las regiones al norte de los Pirineos, puesto que en Hispania sólo una divinidad masculina aparece con frecuencia como paredro de una diosa, mientras que en la Galia y en Germania son, cuando menos, dos las divinidades que funcionan de este modo con una cierta asiduidad. Sin embargo, el hecho de que, de ocho inscripciones conocidas dedicadas a *Arentius*, este dios forme pareja divina en cuatro ocasiones (50% de los casos), nos permite plantear la hipótesis de trabajo según la cual esta divinidad tendría un carácter similar al de alguno de los dioses que, en Galia, Germania y Britania, más frecuentemente eran asociados a una divinidad femenina, en concreto, de las divinidades indígenas asociadas a Apolo o a Mercurio, habida cuenta de que eran éstos, con bastante diferencia sobre los restantes, los dioses que con más frecuencia eran adorados junto a una diosa.

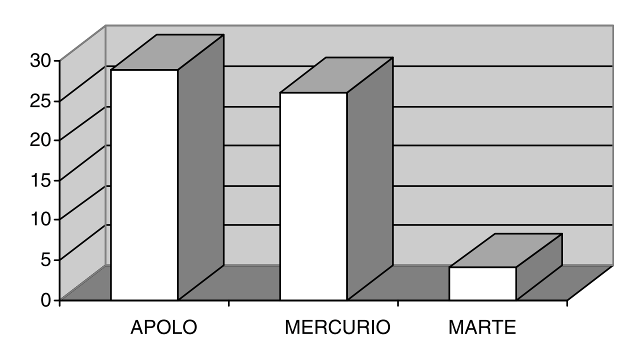


Gráfico nº 8.- Datos porcentuales de dedicaciones a parejas respecto del total de testimonios referidos a cada divinidad

422. Se incluyen las inscripciones publicadas en los distintos volúmenes del *Corpus Inscriptionum Latinarum* (*CIL*), *Ephemeris Epigraphica* (*EE*) y *l´Année Epigraphique* (*AE*). Además, hemos utilizado los siguientes trabajos: Dessau, 1892-1916 (*ILS*); Finke, 1927, 1-107 y 198-231; Nesselhauf, 1937, 51-134; Nesselhauf y Lieb, 1959, 120-229; Schillinger-Häfele, 1977, 447-603; Espérandieu, 1929 (*ILGN*); Collingwood y Wright, 1965 (*RIB*); Hild, 1968; B. y H. Galsterer, 1975; Howald y Meyer, 1941; Walser, 1980; Wuilleumier, 1984 (*ILTG*); Deman y Raepsaet-Charlier, 1985 *(ILB)*; Binsfeld *et al.*, 1988; Chastagnol, 1992; Gascou, 1993.

423. Hemos tomado en consideración las inscripciones en las que aparece el teónimo indígena; aquellas en que consta el teónimo romano acompañado de epítetos indígenas y los testimonios en que aparece el teónimo romano asociado a una divinidad indígena femenina. No hemos considerado teónimos romanos precedidos por *deo* o *domino*; teónimos romanos en dedicaciones colectivas que aparecen junto a teónimos indígenas ni aquellos teónimos romanos constatados en inscripciones donde el dedicante posee nombre indígena. En cuanto a los precedidos por *deo*, han sido interpretados por algunos investigadores como puramente indígenas; En este sentido, Lambrechts (1942, 121-122), aunque pensaba que utilizar este modelo de forma generalizada es muy arriesgado (*ibid.*, 121 con nota 2). Leunissen consideraba como indígenas, además de los testimonios donde constan las categorías *deo* o *domino*, todas las dedicaciones hechas por individuos con nombre indígena, aunque constaran únicamente los teónimos puramente romanos de cada divinidad. Así caracterizaba, por ejemplo, como ejemplos de religiosidad indígena gran parte de los epígrafes dedicados a Júpiter Optimo Maximo y Juno *Regina* aparecidos en Germania Superior (1985, 155-195). Esta teoría, a nuestro juicio, aporta un cierto desequilibrio en favor de la religión indígena sin considerar que los panteones religiosos céltico y romano se encontraban en un proceso de sincretismo donde era perfectamente posible que individuos indígenas hicieran dedicaciones a dioses plenamente romanos. Para el caso hispano, estas teorías fueron formuladas por Lambrino (1965, 232). Sin afirmar que sus hipótesis fueran incorrectas en todos los casos, Salinas rechazaba ese modelo demostrando que no se podía establecer como una norma general, puesto que existen dedicaciones a divinidades romanas precedidas por *deo* en lugares plenamente romanizados desde las primeras décadas posteriores a la conquista romana de la Península Ibérica, como Tarraco o la Bética (1995, 129-146).

424. En el caso de Mercurio aparecen numerosos epígrafes que no hemos incluído en nuestra cuantificación en los que el teónimo, precedido por *deo*,aparece sólo y a menudo son considerados como dedicaciones a una divinidad indígena. Sin embargo, tampoco hemos considerado las inscripciones dedicadas a Mercurio y Maia, por lo que las proporciones finales no variarían en gran medida, respecto a los criterios utilizados en este estudio.

Si tenemos en cuenta que el Mercurio y Apolo célticos están muy representados epigráficamente en todo el occidente continental, cabe pensar que en una región como la de *Egitania*, donde aparecen numerosas inscripciones votivas dedicadas a divinidades lusitanas, deberían haber existido dioses asimilables a los citados. En el caso de Apolo esta ausencia es aún más llamativa puesto que, además de no haberse detectado hasta el momento, si exceptuamos el posible caso de *Igaedus,* testimonios de divinidades indígenas relacionables con este dios, tampoco aparece una sola dedicación a la divinidad romana en el territorio que estudiamos.

Además, Apolo y Mercurio galo-romanos son los únicos dioses que aparecen adorados junto a diosas en una misma inscripción y son aludidas con el mismo teónimo que la divinidad femenina. Son los ejemplos ya citados de Mercurio *Visucius* y *Visucia* o *Bormanus* y *Bormana.* Estos son los mismos casos que el de *Arentius* y *Arentia.*

Habida cuenta de todos los datos expuestos, nos parece plausible la idea de que *Arentius* y *Arentia*, que eran dioses muy testimoniados en la epigrafía de la región que estudiamos y que, por lo tanto, podemos pensar que eran de los más importantes en el panteón religioso de este territorio, desde el punto de vista de su significado y funciones se relacionarían, bien con divinidades de carácter terapéutico que fueron relacionadas en la Antigüedad con Apolo, como *Grannus* y *Sirona* o *Boruo* y *Damona* o, como posibilidad alternativa, con dioses comparables al Mercurio "céltico" y *Rosmerta*[425].

A pesar de los escasísimos datos útiles de que disponemos, puesto que toda nuestra información no llega a una decena de inscripciones, las conclusiones planteadas pueden ser apoyadas a partir de algunos otros indicios. En primer lugar, *Arentius* es invocado en dos altares por mujeres, de un total de 7 de los que conocemos el nombre del dedicante (28,5%), lo que guarda una mayor consonancia con los datos referentes al Apolo y Mercurio galo-romanos (15,7% y 22,7% respectivamente) que, por ejemplo, con Marte indígena (5%)[426].

En segundo lugar, el apelativo de *Arentius Tanginiciaecus* deriva con toda seguridad del antropónimo *Tanginus* que, además, figura como filiación del dedicante de otro altar dedicado al dios[427]. Ello indicaría una determinada relación del dios con un grupo familiar y, probablemente, una vinculación al ámbito privado. No son muchas las inscripciones votivas hispanas que nos expresan relaciones de este tipo, por lo que hemos de profundizar en la información que nos aportan. Un ejemplo muy parecido al de *Arentius Tanginiciaecus* es el de *Caesariciaecus*, epíteto que aparece desprovisto de su teónimo en una inscripción de Martiago (Salamanca) y que deriva del *cognomen Caesarus*[428], documentado en el área lusitano-galaica[429].

Otro apelativo antroponímico es *Tritiaecius*, constatado en Torremenga (Cáceres)[430], también con el teónimo omitido. Se relaciona con el *cognomen Tritius/Tritia*, del que existen 31 testimonios, varios de los cuales se hallaron en la provincia cacereña[431]. También el epíteto de *Aracus Arantoniceus* lo podemos vincular a un antropónimo, en este caso a *Arantonius*, del que conocemos varios testimonios hallados en Lusitania, principalmente en el distrito actual de Castelo Branco[432]. *Tabaliaeno*, citado como apelativo del dios [...]*ouio* en Grases (Villaviciosa) deriva de *Tabalus*, *cognomen* registrado en esa área.

No conocemos apelativos de este tipo alusivos a *Bandua*, *Cosus* o *Reue* a pesar del gran número de inscripciones aparecidas referentes a estos dioses en las que se citan epítetos. Los únicos apelativos acompañados de su teónimo indígena que conocemos al norte del Duero son los alusivos a *Lug* que, como vimos, se cita como *Lucubo Arquienob(o)* haciendo referencia a *Arquius*, cognomen bastante difundido en Hispania[433] y, en segundo lugar, el citado [...]*ouio Tabaliaeno* que, como sugeríamos, podría tratarse de otra dedicación al dios *Lugus*.

Otro indicio que apuntaría en la dirección de considerar a *Arentius* como un dios relacionado con el ámbito privado o familiar vendría dado por el contexto arqueológico donde se descubrió el altar de "Zebras" (Orca, Fundão), que Rocha describía así: "*um homem, andando a abrir un poço na freguezia de Zebras, concelho do Fundão (Beira Baixa), em predio do Snr. Alfredo Ferreira Pinto Basto, encontrou muitas pedras que pareciam formar um tanque, e no meio d'ellas uma ara luso-romana, que o Snr. Pinto Basto se dignon enviar-nos. Esta peça, associada a um tanque, dá-nos a*

425. No mencionamos en nuestra conclusión a *Belenus*, que era otra divinidad indígena relacionada con Apolo y muy representada en la epigrafía votiva, porque parecen observarse algunas diferencias entre este dios y *Boruo* o *Grannus,* no estando muy claro el carácter terapeútico de *Belenus* y sí su perfil como divinidad solar. Sobre este problema, *vid.* De Vries, 1963, 83-84. Esta diferencia podría estar relacionada con el hecho de que *Belenus* no aparece ni una sóla vez formando pareja divina en las inscripciones. De hecho, si separamos los testimonios referentes a este dios (38 inscripciones) del resto de las dedicaciones al Apolo céltico, los exvotos a divinidades indígenas apolíneas que forman pareja subirían hasta un 42,6 del total de testimonios.

426. *Vid.supra.*

427. La dedicación a *Arentius Tanginiciaecus*, realizada por Avita, hija de Vitalis, es la procedente de Rosmaninhal (*uid. supra.*). En Ninho do Açor se halló la inscripción a *Arentius* y *Arentia* hecha por *Montanus*, hijo de *Tanginus* (Proença, 1907, 176-177).

428. Del Hoyo, 1994, 53-57.

429. Se conocen dos testimonios de *Caesarus* y otros dos de *Caesaro* en posición de cognomen (Abascal, 1994, 309).

430. *AE* 1965, 74.

431. Abascal, 1994, 532.

432. *Ibid.*, 282-283.

433. *Ibid.*, 286.

ideia d'um altar domestico junto do impluvium *do atrio d'uma casa, segundo o costume romano, ja muito conhecido*"[434].

Los datos expuestos, aunque nos plantean unas determinadas tendencias no son, por sí solos, lo suficientemente consistentes para que podamos establecer conclusiones con un alto grado de probabilidad, por lo que han de ser contrastados con otros tipos de datos. En este sentido, nos parece necesario revisar las informaciones existentes sobre las otras divinidades supra-locales que eran adoradas en la misma región en que fueron hallados los testimonios referentes a *Arentius*.

Como hemos apuntado anteriormente *Bandua* es, si nuestras hipótesis son correctas, una divinidad comunitaria de carácter tutelar y guerrero que los romanos consideraban semejante a Marte o a algunos Genios tutelares y *Reue* es la divinidad indígena soberana y estelar con un significativo rol jurídico y político.

Si, como apuntan las únicas investigaciones sobre *Quangeius*, este dios también es de carácter soberano y vinculable a Júpiter, aunque con vertientes diferentes a *Reue*, entonces nos queda un estrecho margen donde buscar comparaciones con las características religiosas de *Arentius*: Mercurio y Apolo "indígenas" serían las divinidades que más podrían acercarse a su perfil religioso puesto que, junto a los citados, estos dos dioses fueron los que en mayor medida fueron adorados en todo el territorio europeo occidental del imperio romano.

---

434. Rocha, 1909, 289. Alarcão confirma que se trataría del *impluuium* de una casa a partir de una información oral de J. Candeias Silva (Alarcão, 1988, 72 nº 4/428).

15

CONSIDERACIONES SOBRE MERCURIO Y MARTE CÉLTICOS

Como es bien sabido, en las provincias galas son conocidos numerosos teónimos indígenas y también gran cantidad de teónimos romanos con apelativos autóctonos que, probablemente, son testimonios de religiosidad céltica. Ahora bien, este múltiple y muy extendido fenómeno de la *interpretatio* de divinidades celtas y romanas, ha llevado a diversas confusiones e intensos debates, dado que las características de las deidades de uno y otro grupo cultural no se corresponden de modo pleno. Así, se han planteado hipótesis que afirmaban una identificación de determinado dios autóctono con uno o varios dioses romanos, ya que la definición funcional de éstos es mucho más específica, o bien que varios dioses galos se relacionaban con una sola divinidad romana por compartir con ella algún aspecto puntual.

Ya que hemos observado algunas similitudes entre dioses lusitano-galaicos y galo-romanos, nos queda definir el carácter de algunos de éstos y clarificar las semejanzas o diferencias que pudieran tener entre sí. Aunque esta labor nos ocupará varias páginas no nos parece inútil, porque creemos que nos permitirá reforzar nuestras hipótesis sobre la naturaleza del panteón religioso en el área lusitano-galaica y, a su vez, definir con mayor nitidez el carácter religioso de *Arentius*.

LA PRETENDIDA IDENTIFICACIÓN ENTRE MERCURIO Y MARTE CÉLTICOS.

Una de las tesis que fue defendida durante más tiempo fue aquella que establecía que las menciones referentes a Marte y Mercurio indígenas aludían a una sola divinidad autóctona en todo el ámbito céltico. Fue formulada por Jullian y, posteriormente, reforzada por Lambrechts en 1942, en su obra "*Contributions à l´étude des divinités celtiques*". En primer lugar analizaremos los datos que exponía Lambrechts para demostrar esta teoría, ya que sus argumentaciones son más amplias, pormenorizadas y, aparentemente, más sólidas. Según Lambrechts, "*les Celtes n´ont connu qu´un seul grand dieu dont les attibutions diverses sont réparties, dans le panthéon classique, entre deux divinités au moins, Mercure et Mars. Nous croyons que chez eux le Mercure romain et le Mars romain ne formaient qu´une seule et même personne*"[435].

Su hipótesis partía de un análisis de los datos iconográficos referentes a las deidades indígenas galas. A partir de ahí, los argumentos que utilizaba Lambrechts para sustentar su idea eran derivados de la epigrafía y de las fuentes literarias. Nuestro trabajo tiene su justificación, por una parte, en el hecho de que las teorías de Jullian y Lambrechts han sido seguidas y reforzadas por algún autor posterior[436] y, en todo caso, no han sido rebatidas de modo explícito; en segundo lugar, porque creemos disponer de argumentos suficientes para demostrar que esta tesis carece de suficiente base y, finalmente, porque la solución a este problema clarificará, desde nuestro punto de vista, algunas de las cuestiones que se plantean en la actualidad acerca del panteón religioso céltico.

LAS FUENTES EPIGRÁFICAS.

Uno de los argumentos epigráficos utilizados por Lambrechts para sustentar sus tesis resaltaba que Marte y Mercurio compartían dos epítetos indígenas. Según este autor, ello implicaría que ambos teónimos corresponden a una misma divinidad gala. Lambrechts utilizaba las siguientes inscripciones: las dos primeras proceden de Trier y se dedicaron a un *Mars Iouantucarus*[437], que tendrían que ponerse en relación con otra hallada en Tholey (Trier) donde se invocaba a *Mercurius Iouantucarus*[438].

Como segundo ejemplo citaba un epígrafe dedicado a *Mars Vellaunus* que relacionaba con el ofrecido a

435. Lambrechts, 1942, 149. Seguido por Thevenot, 1955, 150 ss.
436. Hatt, 1989, 26.
437. *AE* 1924, 17 y *AE* 1924, 18.
438. *CIL* XIII 4256; *ILS* 4601.

Mercurius Vellaunus[439]. No parece probable, sin embargo, que ambas divinidades hayan compartido un tercer epíteto, a partir de la relación que pudiera tener *Toutati*, que es un frecuente apelativo de Marte, con *Touteno*, que ha sido relacionado por algunos autores con Mercurio, ya que no conocemos inscripciones de lectura segura donde se vincule a este dios con ese epíteto[440].

Hemos de mantener, sin embargo, bastantes reservas a la hora de identificar divinidades indígenas en función de que éstas compartan determinados epítetos. En realidad, creemos que no se puede llegar a conclusiones fidedignas, hasta el momento, por ese camino. A favor de esta afirmación podemos aportar algunas pruebas: en primer lugar, tenemos cuatro inscripciones procedentes de Champoulet (Loiret) en las que se citan tres divinidades, una de ellas femenina, que comparten un mismo epíteto. Las dos primeras se ofrecieron a *Mercurio Dubnocaratiaco*; otra se dedicó a *Rosmert(a)e Dubnocaratiaci* y la última a *Apollini Dunocaratiaco*[441].

A los tres dioses se les aplicaba el mismo apelativo. En este caso, sería difícil pensar en un equivalente significado religioso de los dioses celtas a los que se aludía como Apolo y como Mercurio porque, además, al ser las piezas de la misma procedencia es muy claro que los dos teónimos masculinos mencionados se refieren, necesariamente, a dos dioses diferentes.

Otro ejemplo similar que abunda en la misma idea viene dado por otros dos testimonios hallados, esta vez, en distintos lugares. El primero apareció en Poitiers y se dedicó al *Genio Apollinis Atepomari*[442]. Este apelativo de Apolo vuelve a aparecer en otra inscripción en referencia, en esta ocasión, a Mercurio. El epígrafe en cuestión fue dedicado a Mercurio *Atepomaro* por un sacerdote que se había encargado en la *ciuitas Riedonum* del culto a *Mars Mullo*[443]. Estos datos nos permiten establecer una doble prueba para los argumentos que defendemos: por una parte, constatamos la coincidencia del epíteto *Atepomarus* en dedicaciones a Apolo y Mercurio, lo que demuestra que un mismo epíteto no califica siempre a una misma divinidad romano-indígena pero, lo que nos parece tan importante, se plasman en una misma inscripción referencias a los dos dioses que tenemos en consideración, Marte y Mercurio indígenas. Si Marte *Mullo* y Mercurio *Atepomaro* aparecen aludidos en la misma pieza, se evidencia que existían dos divinidades indígenas asimilables, cada una de ellas, a uno de los dioses romanos que referimos. Estos argumentos nos parecen suficientes para, cuando menos, poner seriamente en cuestión los planteamientos de Lambrechts.

Además, hay que tener en cuenta que tanto Marte como Mercurio eran aludidos en compañía de numerosos epítetos, siendo patente que en casi la totalidad de los casos, un epíteto concreto siempre alude al mismo dios. Ante la gran coherencia que se observa, en general, en las relaciones entre teónimos y epítetos, los casos de confusión citados se pueden considerar como excepcionales. Hasta el momento, se han contabilizado 35 epítetos indígenas alusivos a Mercurio[444] y 67 referentes a Marte, de los que sólo dos coinciden con ambas divinidades, por lo que podemos concluir que la proporción de apelativos compartidos es muy reducida. Cabe citar, por otra parte, que también en el mundo helénico se constatan ocasionales asociaciones de un mismo apelativo con diversos nombres de dioses griegos[445].

La alusión en una misma pieza a Mercurio *Atepomaro* y Marte *Mulloni*, tal como citamos arriba, nos lleva directamente a otro de los argumentos fundamentales de Lambrechts para demostrar la identificación entre Marte y Mercurio indígenas. Según el autor belga, teniendo en consideración los lugares donde aparecieron las inscripciones relativas a los dos dioses habría que concluir que la presencia de cada una de estas divinidades en un determinado territorio era excluyente hacia la otra.

Esta conclusión la resume Lambrechts en cinco afirmaciones: 1ª) que en la Galia Narbonense el culto a Marte indígena supera ampliamente el de Mercurio; 2ª) que entre los Pirineos y el río Garona el culto a Marte indígena excluye el de Mercurio; 3ª) Que en Gran Bretaña el culto de Marte indígena es absolutamente preponderante; 4ª) que en el territorio de los Mediomátricos, los Tribocos y los Németos, el culto a Mercurio excluye casi totalmente el de Marte, y 5ª) que en el *limes* germánico el culto de Mercurio indígena supera al de Marte[446].

Sin embargo, no cita otras zonas donde coinciden ampliamente testimonios de los dos dioses. A partir de esta omisión, las conclusiones de Lambrechts fueron matizadas por Hatt de modo bastante revelador[447].

Hatt distinguía entre las siguientes zonas: a) aquellas donde el culto a Marte es exclusivo o netamente predominante, como la región de los Convenos y toda la fachada norte de los Pirineos, la costa ligur, el ámbito de los Riedones, Andécavos, Cenomanos y Namnètes; b) zonas donde el culto a Mercurio es casi exclusivo, como la de los Tribocos, Mediomátricos y Németos; c) otras regiones, como la de los Tréviros y los Aresaces, los Helvetios, Lingones, Sequanos, Leucos, Remos y, en la

439. La dedicación a Marte constaba como *Marti Leno siue Ocelo Vellaun(o)* (*EE* 1009; *ILS* 9302; *RIB* 309); La segunda se ofreció a *Mercurio Victori Magniaco Vellauno* (*CIL* XII 2373; *ILS* 4602). Sobre esta última pieza, *vid.* Gschaid, 1994, p. 377 nº 30.
440. Hupe, 1997, 197, nº B, 14 con todas las referencias bibliográficas e inscripciones relativas a este problema.
441. *AE* 1980, 641; 642; 643 y 644 respectivamente.
442. *CIL* XIII 1318; *ILS* 4637.
443. Bousquet, 1971, pp. 109-122.
444. Hupe, 1997, 56.
445. de Vries, 1963, 29.
446. Lambrechts, 1942, 130-131. Estas conclusiones fueron aceptadas posteriormente por Duval (1976, 110).
447. Hatt, 1989, 206-207.

Narbonense, los Voconcios y los Arecómicos, donde el culto a Marte es mayoritario, pero el de Mercurio está bien representado y d) zonas, como la de los Senones y los Allóbroges, donde el culto a Marte está bien representado, pero es minoritario respecto al de Mercurio.

Después de un riguroso recuento de los datos, Hatt llegaba a la siguiente conclusión: "*Cette comparaison prouve avant tout que la thèse d´une incompatibilité entre le culte de Mars et celui de Mercure dans la même région est tout à fait erronée*"[448].

Estos datos debilitaban en buena medida, por tanto, uno de los principales argumentos que Lambrechts empleaba para establecer su teoría. No obstante, Hatt tenía en cuenta dos evidencias que podían respaldar en cierta medida las tesis de Lambrechts sobre la complementariedad entre los territorios donde se adoraba a Marte y Mercurio indígenas: que en la fachada norte de los Pirineos y el entorno del territorio de los Riedones el culto a Marte era absolutamente predominante y, por otra parte, en el ámbito de los Mediomátricos, Tribocos y Németos el culto a Mercurio era casi exclusivo. Hemos de profundizar, por tanto, en estas afirmaciones.

En cuanto al Norte de la Cordillera Pirenaica se constata una fuerte presencia del culto a Marte indígena, sin que exista una mínima constatación de invocaciones a Mercurio. Sin embargo, hemos de tener en cuenta el gran número de teónimos puramente indígenas que se evidencia en la zona, muchos de ellos representados con más de una decena de inscripciones[449]. Es posible que Mercurio indígena pudiera estar oculto bajo alguno o varios de estos teónimos autóctonos. A favor de esta tesis podríamos argumentar que no sólo Mercurio, sino que tampoco Apolo es testimoniado acompañado de apelativos locales y, sin embargo, conocemos dioses indígenas cuya función pudo estar muy cercana a la de Apolo indígena, es decir, como divinidades de carácter curativo vinculada a santuarios con aguas termales. Este sería el caso de *Ilixo*, que habría dado nombre al municipio termal de Bagnères de Luchon[450].

Un fenómeno de este tipo también se detecta en el Occidente de la Península Ibérica, donde los numerosos testimonios de teónimos locales pueden ser la causa de que existan muy pocas dedicaciones a dioses romanos con epítetos indígenas en relación con el número de inscripciones votivas que han salido a la luz en ese ámbito.

Respecto al territorio de los Riedones, donde los epígrafes dedicados a Marte son también más numerosos que los referentes a Mercurio, ocurre algo parecido. En este caso son escasos los altares ofrecidos tanto a Mercurio como a Apolo y a Júpiter indígenas, y también a divinidades femeninas. No obstante, ya se ha citado la mención a Mercurio *Atepomaro* que acompaña a Marte *Mulloni*, procedente de Rennes[451] por lo que, aunque parece existir una cierta exclusividad del culto a Marte en esta zona podemos estar ante un problema de falta de información que ha convertido a la divinidad predominante en, prácticamente, la única testimoniada.

Finalmente, en lo que respecta a la región de los Mediomátricos, Tribocos y Németos, cabe considerar que el culto a Mercurio no es tan dominante con respecto al dedicado a Marte como afirmaban Lambrechts y Hatt. El propio Hatt se apercibe de que "*dans ce panthéon, spécial aux Triboques, Teutatés était assimilé à une divinité guerrière*"[452]. Para constatar la presencia de Marte indígena en este territorio hemos de tomar como punto de partida algunos datos. En primer lugar, la asociación de Marte a *Toutates* en varias inscripciones procedentes de otras regiones[453]. En segundo lugar hemos de considerar la relación plasmada en una inscripción hallada en Roma, entre *Toutates* y otra divinidad de nombre *Medu*; tal vinculación se expresa del siguiente modo en la pieza: *Toutati Medurini*[454].

El propio Hatt, a partir de estas informaciones, vincula a Marte indígena con *Toutates* y *Medu* en la región de los Tribocos, puesto que aparecieron en la misma algunas piezas alusivas a esta última divinidad. El principal testimonio está dedicado a un *d(eo) Medu* y fue hallado en Marienthal (Alsace), en el que la inscripción acompaña a un relieve de una figura humana con la parte inferior del cuerpo desnuda, pero con la cabeza provista de casco, con una lanza en la mano izquierda y con la mano derecha apoyada sobre la cabeza de un toro[455]. También la iconografía relaciona, por tanto, a Marte con la divinidad indígena. A muy corta distancia de esta pieza, fue hallada otra sin inscripción, que representa exactamente los mismos registros iconográficos que la anterior. Ello nos permite así confirmar el culto a Marte indígena en la región de los Tribocos, aunque no existan aquí epígrafes que aludan a esta deidad con su nombre romano acompañado de epítetos indígenas.

Este es un ejemplo, referido a Marte, de lo que puede ocurrir con los testimonios de Mercurio en la zona pirenaica y en el occidente de la Galia. También en el área de los Mediomátricos se conocen teónimos indígenas que pueden ser la causa de la escasez de referencias a Marte indígena. Hemos visto que las afirmaciones de Lambrechts sobre la nula coincidencia de territorios donde se rindiera culto, a la vez, a Marte y Mercurio indígenas sólo pueden cumplirse en algunas zonas muy concretas y, aún en ellas, las causas pueden buscarse en otros fenómenos, puesto que también se evidencia una

448. Hatt, 1989, 206.
449. Fabre, 1993, 177 ss. Algunos ejemplos son *Eriapo, Abellio, Ilixo, Artehe,* etc.
450. *Ibid.,* 182.

451. *vid. supra.*
452. Hatt, 1989, 211.
453. *CIL* III 5320 e *ILS* 4566: *Marti Latobio Harmogio Toutati* (Seckau); *CIL* VII 84 e *ILS* 4540: *Marti Toutati* (Barkway, Hertfordshire).
454. *CIL* VI 31182.
455. Hatt, 1989, 210.

ausencia de testimonios de otras divinidades de gran difusión.

Por el momento, hemos de resaltar que, si los argumentos basados en la distribución de los testimonios epigráficos, considerados a escala regional, carecen del suficiente sustento hemos de tener en cuenta, además, un dato muy importante: que Mercurio y Marte indígenas no sólo coinciden en determinadas áreas de gran extensión, sino que lo hacen también en un buen número de enclaves concretos.

Así, podemos hacer constar en Avenches la presencia de Mercurio *Cissonio*, Marte *Caturigi* y Marte *Caisivo*[456]; en Besançon coinciden Mercurio *Essugio*, Mercurio *Cissonio* y Marte *Vesonti*[457]; En Böckingen converge Marte *Caturigi* con Mercurio *Cultori*[458]; en Colchester aparecen Marte *Medocio* y Mercurio *Andescociuouco*[459]; en Mainz se constata Mercurio *Cimbriano* y Marte con los epítetos *Camulo, [No]adat* y *Arm(...)*[460]; en Nimes conocemos testimonios de Marte *Melou(...)*, *Britouio* y *Lacauo* junto a otro de Mercurio *Depulsorio*[461]; en Tholey coinciden Mercurio *Iouantucaro* con Marte *Cnabetio*[462]; en Trier se invoca a Marte con los epítetos *Leno* e *Iouantucaro* y a Mercurio aludido como *Cissonio* y *Visucio*[463] y, finalmente, en Worms aparece Mercurio junto a *Rosmerta* y, por otra parte, Marte citado como *Camulo* y *Loucetio*[464].

Thévenot, que apoyaba las tesis de Jullian y Lambrechts, se hacía eco del argumento que hemos analizado de este último autor: "*les observations de P. Lambrechts, fondées sur la non-concordance des aires de répartition, le conduisent à la même conclusion*"[465]. Sin embargo, Thévenot observó que estas conclusiones de Lambrechts no eran del todo correctas, puesto que había numerosas coincidencias de datos alusivos a ambas divinidades.

Sorprendentemente, Thévenot utilizó el hecho de que existieran testimonios de ambos dioses en los mismos enclaves (p.e. Coligny) como un argumento a favor de la identificación de los mismos[466]. La relación en la misma pieza entre *Mars Caturix* con Apolo la considera Thévenot "*dans le sens d´une communauté de fonction, la fonction de guérisseur à première vue*"[467]. El mismo razonamiento lo aplica a una pieza dedicada a *Mercurio et Marti* o a dos piezas dedicadas, una de ellas, a Marte y la otra a Mercurio y Mitra por el mismo devoto o, incluso, para una inscripción dedicada a Júpiter, Marte y Mercurio[468]. Para Thévenot, los dos fenómenos contrapuestos demostrarían la misma teoría: "*Nous connaissons toute la gamme des solutions intermédiaires qui confirment le principe. Tantôt il y a eu élimination complète de l´un au profit de l´autre, tantôt on n´a pu choisir et, pour plus de sûreté, on a juxtaposé ou associé*"[469].

Desde nuestro punto de vista, estas propuestas están sujetas a numerosas objeciones, por lo que no se pueden considerar, desde un punto de vista teórico, adecuadas. De hecho, prácticamente todas las divinidades romanas con epítetos indígenas o sin ellos aparecen alguna vez en una misma inscripción sin que, por ello, deba considerarse que todas ellas tenían la misma función o escondían tras de sí a una misma divinidad indígena, sino más bien al contrario: estos hechos suponen una clara constatación de que estaríamos ante divinidades diferentes. Esto es, además, apoyado por el hecho de que en muchas de las coincidencias citadas son adorados, cada uno de los dos dioses, con un epíteto distinto.

Una vez demostrada la escasa relevancia de que Marte y Mercurio compartieran dos de sus numerosos apelativos, ya que esto podía ocurrir con diversas divinidades, la coincidencia de dedicaciones a Mercurio y Marte con epítetos autóctonos en unas mismas regiones e, incluso, en unas mismas localidades refuerza la idea de que aludían a dos divinidades indígenas diferenciadas, independientemente de que en algunos casos muy concretos sí pudiera haberse aludido a una misma divinidad con los dos teónimos romanos.

Finalmente, también se pueden observar diferencias de importancia entre las dos divinidades a partir del tipo de inscripciones que se les ofrecieron, sobre todo, en las provincias galas y en el sur de Germania. Se trata de la vinculación a una divinidad femenina en las invocaciones, es decir, la consideración de estos dioses como miembro masculino de una pareja divina.

Hemos observado, en este sentido, que Marte aparece en 14 inscripciones formando pareja con divinidades femeninas de 341 totales dedicadas a este dios (4%), mientras que el Mercurio galo se relaciona con diosas en 23 inscripciones de 88 totales en que se cita al dios (26%)[470]. Por tanto, se efectuaron a Mercurio dedicaciones en las que se le asociaba a una divinidad femenina con una mucho mayor asiduidad, si tomamos los datos en proporción a los testimonios totales referidos a cada divinidad. Muchos autores han considerado como de carácter indígena las dedicaciones hechas a Mercurio y Maia, que no hemos tenido en cuenta en nuestra valoración. No obstante, si las hubiéramos considerado, la

456. *CIL* XIII 11476; Nesselhauf y Lieb, 1959, nº 40 y *CIL* XIII 11475.
457. *CIL* XIII 5366a, 5373 y 5368
458. *CIL* XIII 6474 y 6476.
459. *EE* 1005; *RIB* 191 y *CIL* VII 87; *RIB* 193.
460. *CIL* XIII 6742, 11818, 6740 y 6738.
461. *AE* 1959, 192; *CIL* XII 3082, 3083, 3084 y *AE* 1900, 202.
462. *CIL* XIII 4256 y 4258.
463. Respecto a Marte *Leno, CIL* XIII 3654, 3970, *AE* 1924, 16 y 1989, 549; sobre Marte *Iouantucaro*, *AE* 1924, 17 y 1924, 18; las dos referentes a Mercurio son *CIL* XIII 3659 y 3660.
464. *CIL* XIII 6222 y 6221.
465. Thevenot, 1955, 150.
466. 1955, 61-62.
467. *Ibid.,* p. 87.
468. *Ibid.,* p. 99 y 150-151.
469. 1955, 153.
470. *Vid.supra.*

diferencia entre los dos dioses se incrementaría aún más[471].

Este hecho muestra otra particularidad relevante que establece diferencias entre Marte y Mercurio indígenas puesto que, si estos teónimos romanos escondieran a una misma divinidad indígena, es razonable pensar que existiría un mayor equilibrio entre ambos en cuanto a su vinculación a diosas formando pareja con éstas en las inscripciones votivas.

Similares conclusiones se pueden obtener a partir de los exvotos ofrecidos por mujeres a estos dioses: los datos muestran que el sector femenino de la población tuvo una mucho mayor predilección por Mercurio indígena (22,7% del total de ofrendas al dios) que por Marte (5%)[472]. Esto también nos parece una variable a tener en cuenta para considerar que las diferencias de carácter teológico entre las dos divinidades autóctonas eran sustanciales.

Las fuentes literarias.

Hasta aquí hemos aportado algunos datos que nos permiten afirmar que los argumentos de Lambrechts basados en las fuentes epigráficas no ofrecen los suficientes fundamentos para que su teoría de la identificación entre Mercurio y Marte indígenas se pueda considerar sólida. Creemos haber demostrado que sus consideraciones a partir de que dos epítetos coinciden en dedicaciones a ambas divinidades no son, en absoluto, determinantes; que sus análisis derivados de la distribución territorial de los testimonios epigráficos tampoco legitiman de modo suficiente su teoría.

Hemos constatado, por el contrario, la evidencia de que existen epígrafes referentes a las dos divinidades en diversas regiones y, además, en un buen número de localidades concretas y, por otra parte, que las diferencias visibles entre Marte y Mercurio a partir de la asociación a divinidades femeninas en las inscripciones votivas son argumentos que inciden en una consideración de ambos teónimos como alusivos a dos divinidades indígenas diferentes.

A partir de aquí, hemos de referirnos al segundo tipo de datos que utilizó Lambrechts para la formulación de sus tesis: las fuentes literarias. El texto principal en que se basa, que alude a tres de las divinidades galas, aparece en la *Farsalia* de Lucano: "*también tú, tréviro, te has regocijado de que se cambien los campos de batalla, lo mismo que tú, ligur, ahora rapado, otrora adornado con cabellera suelta por la nuca, aventajando a toda la Galia melenuda, y vosotros que aplacáis con sangre horrenda a Teutates y al terrible Eso en sus bárbaros altares y a Taranis no más apacible que el ara de la Diana de Escitia*"[473].

En las Glosas de Berna, como vimos, dos copistas establecen identificaciones entre estos dioses galos citados por Lucano y determinadas divinidades del panteón romano. El primero de los dos escoliastas identifica a *Teutates* con Mercurio, a *Esus* con Marte y a *Taranis* con Dispater. El segundo de los comentaristas establece diferentes comparaciones: *Teutates* con Marte, *Esus* con Mercurio y, finalmente, *Taranis* con Júpiter[474]. La divergencia de relaciones que establecen los dos escoliastas fue interpretada por Lambrechts como una prueba más de la identificación entre Mercurio y Marte indígenas. Para Lambrechts, "*L´on comprend, de la sorte, comment Mercure a pu être assimilé à Mars en Gaule. Et, d´autre part, nous retrouvons dans les scholies de Berne le même flottement indécis dans l´identification du grand dieu autochtone avec Mercure et Mars, comme c´était le cas sur les inscriptions et les monuments*"[475].

Ya hemos visto anteriormente que las inscripciones no son tan indecisas al respecto. En cuanto a los textos, es posible que de Vries se acerque a la realidad cuando afirma que su divergencia se pudo deber a que la tradición era muy incierta en la época en que se realizaron[476], pero es necesario resaltar que, en lo que se refiere exclusivamente a la relación entre Marte y Mercurio indígenas, hay un importante elemento de acuerdo entre los dos escoliastas: ambos los citan como dos divinidades diferentes y los vinculan con dos divinidades galas que, para ambos copistas, también son distintas.

Los investigadores actuales pueden conjeturar que la falta de acuerdo entre ambos comentaristas sobre la relación entre esos teónimos galos y romanos podría indicar una confusión o posibles similitudes entre ambas parejas de dioses pero, desde nuestro punto de vista, es del todo ilusorio considerar que esa idea surge directamente de los textos citados. De hecho, también en el texto de Lucano *Teutates* y *Esus* aparecen como dos divinidades diferentes.

En este mismo sentido hemos de valorar el famoso texto de César, donde establece el panteón de divinidades galas denominándolas por sus equivalentes romanos[477]. En él cita a Mercurio, Marte, Júpiter, Apolo y Minerva considerando también, por lo tanto, que Marte y Mercurio se asemejaban a dos divinidades galas con

471. Thévenot se hace eco de que, mientras en ambientes itálicos estas paredrías no son frecuentes, son habituales en todo el Este de la Galia (1968, 78 ss.). Según Thévenot, la introducción de Maia en la Galia se habría dado por una confusión: los Galos habrían interpretado a la madre de Mercurio como el paralelo romano de *Rosmerta* y la habrían considerado como la esposa de Mercurio, por lo que no existe una diferenciación iconográfica en las representaciones galo-romanas de ambas diosas (*ibid.*, 80).

472. *Vid. supra.*

473. I, 441 ss.

474. Zuicker, 1904, 51-52.

475. Lambrechts, 1942, 151.

476. de Vries, 1963, 29.

477. Caes. *BG* 6,16.

distintas funciones[478]. Las afirmaciones de César, como muchos autores actuales han afirmado, ofrecen una somera guía o índice tipológico, pero son altamente válidas como punto de partida para el estudio de las divinidades célticas[479].

Los testimonios literarios y epigráficos vislumbran muy escasamente una posible identificación entre las dos divinidades indígenas si nos referimos a la época en que las piezas epigráficas fueron realizadas, es decir, los primeros siglos de nuestra era. Es ahora el momento de referirnos a las afirmaciones de Jullian quien, quizá consciente de este hecho, formuló la teoría según la cual las relaciones que se observan entre algunos testimonios epigráficos e iconográficos de Mercurio y Marte indígenas serían reflejos tardíos de una época anterior en que existía un primitivo y único dios pluri-funcional[480]. Esta divinidad original se habría desdoblado progresivamente hasta ser asimilado a un Marte con características guerreras, al que se habría tenido una gran devoción durante los conflictos bélicos con las tropas cesarianas y que, posteriormente, se convirtió en la época posterior a la conquista romana en la divinidad principal del panteón, siendo relacionado con Mercurio y adquiriendo unos perfiles más pacíficos[481].

Para Jullian, esta evolución del dios no fue general; se habría producido preferentemente en la Galia central, en territorio de los Arvernos, Carnutos y Eduos, pero fuera de la Galia, en Bretaña, en el Nórico y en otras zonas de colonización romana más débil la naturaleza primitiva y guerrera de la divinidad tuvo una mayor duración[482].

Este esquema, sin embargo, es susceptible de varias objeciones: la primera es de tipo cronológico, ya que se conocen numerosas dedicaciones a Marte indígena datables con seguridad a mediados del siglo II d.C. y otras que se pueden llevar hasta el siglo III, es decir, cuando hacía ya más de doscientos años que las Galias eran un territorio donde imperaba la paz[483].

La segunda objeción es de carácter geográfico: uno de los territorios donde más predicamento tuvo el culto a Marte indígena fue el de los alrededores de Marsella, toda la Provenza y los Valles del Ródano y Saona, que eran de las áreas de más temprana pacificación y más intensa romanización, mientras que en regiones cercanas al limes renano apareció un considerable número de testimonios de Mercurio indígena. Estos hechos parecen obstáculos insalvables para la tesis de Jullian, que se unen a la ya citada evidencia de que existen epígrafes de ambas divinidades en algunos lugares concretos.

Finalmente, hemos de referirnos brevemente a las tesis de Hatt que, aunque no planteaba una identificación como la formulada por Lambrechts, afirmaba que existían interpretaciones multi-direccionales entre dos divinidades galas, *Esus* y *Toutates*, y los dioses romanos Marte y Mercurio. El modelo que planteó Hatt para explicar los intercambios de atributos iconográficos entre Marte y Mercurio indígenas variaba ligeramente con respecto al de Jullian. Según Hatt, los testimonios referentes a Marte indígena en la Galia romana aluden a un primitivo dios pluri-funcional correspondiente a las estructuras sociales del Bronce Final. Para Hatt, esta divinidad, que frecuentemente era asociada a una divinidad femenina había sobrevivido "*avec leurs caractères dominants au cours des périodes suivantes, grâce au cloisonnement des civilisations et à la longue survivance, dans certaines régions, des traditions du Bronze Final. Ces dieux seront adorés à l´époque romaine, sous le nom générique de Mars. Certains sont associés à une parèdre, appelée comme eux mêmes, tantôt d´un nom indigène, tantôt d´un nom romain: la Victoire, Bellone, ou Andarta, Ancamna, Nemetona*"[484]. En opinión de Hatt, posteriormente habrían aparecido los dioses celtas de carácter nacional y unificador, de la Tène, entre los que estarían *Taranis, Esus* y *Teutates*[485].

Los argumentos de Hatt para probar la gran antigüedad de esta divinidad eran dos: "*nous avons démontré que ce dieu, de par sa répartition sur les provinces les moins celtisées de la Gaule, de par la pluralité de ses fonctions, en pouvait appartenir au panthéon indo-européen des Celtes*"[486]. Este remoto origen también lo adjudicaba el autor francés a *Sucellus*, *Lug*, *Epona*, etc.

La compleja tesis de Hatt había de afrontar varios problemas, como que el territorio de culto de Marte indígena correspondiera con una cierta exactitud con las regiones galas menos celtizadas, mientras que este mismo autor afirma que ese dios aparece representado en el artefacto que es el paradigma de la iconografía religiosa celta: el Caldero de Gundestrup; además, lo hacía formando parte de la estructura mitológica céltica[487].

Pero, lo que es aún más importante: que una divinidad pluri-funcional difundida por un amplio territorio y cuyo origen se perdía en la noche de los tiempos, des-

478. *Ibid. loc cit.*: respecto a Mercurio: "*Deum maxime Mercurium colunt. Hujus sunt plurima simulacra, hunc omnium inuentorem artium ferunt, hunc uiarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere uim maximam arbitrantur*". En cuanto a Marte es taxativo: "*Martem bella regere*".

479. le Roux y Guyonvarc´h, 1993, 110 ss.; Cunliffe, 1997, 184 ss.

480. Jullian, 1902, 103 y 109; Thevenot, 1955, 154.

481. Jullian, 1902, 109. Sin embargo, este autor reconoce que durante la época altoimperial, habrían llegado a diferenciarse de tal modo en la Galia, que podían ser adorados juntos como dos divinidades distintas.

482. Jullian, 1902, 112.

483. Algunas dataciones válidas de inscripciones serían la de Marte *Segomoni* procedente de Lyon (Rhône), entre los años 73-76 d.C. (*CIL* XIII 1675); las alusivas a Marte *Mulloni* de Rennes datables en el 135 d.C. (Bousquet, 1971, 112) o la de Marte *Lenus* de Caerwent (Gwent) realizada en el 152 d.C. (*RIB* 309).

484. Hatt, 1989, 25.

485. *Ibid. loc.cit.*

486. *Ibid.*, 30.

487. *Ibid.*, 90.

pués de muchos siglos y de sucesivos e intensos movimientos de población fuera exactamente interpretada ya en los primeros siglos de nuestra era como Marte, que era un dios romano que en los siglos I a.C.-III d.C. no tenía nada de pluri-funcional. Además, de *Toutates* conocemos escasos testimonios epigráficos, por lo que cabe pensar que al dios celta de más marcado carácter guerrero se le ofrecieron altares en los que aparecía oculto bajo *interpretatio* romana, es decir, aludido como Marte indígena.

Por otra parte, tampoco las informaciones de que disponemos nos autorizan a detectar en Marte indígena un carácter pluri-funcional. Se detectan algunas relaciones de este dios con lugares de aguas termales, pero los datos son muy aislados en este sentido, a pesar de las hipótesis de Thévenot y no se acercan, ni de lejos, a la evidente relación que se plasma entre este tipo de lugares sagrados y otras divinidades a las que se alude como Apolo con epítetos autóctonos. También se puede asociar a Marte indígena con algunos santuarios en lugares elevados, pero la evidencia que surge claramente de los datos conocidos es la relación que con estos enclaves tenía el dios referido como Júpiter indígena.

En lo que respecta al período que nos ocupa, dado que las características de las divinidades romanas, tal como se consideraban en los primeros siglos de nuestra era, no coincidían plenamente con las de los dioses indígenas del ámbito céltico europeo, es lógico pensar que podían tener lugar identificaciones entre diversas deidades de ambos panteones religiosos llevando, en algunas ocasiones, a una cierta confusión. En este sentido, numerosos autores han incidido en el carácter menos especializado de las divinidades célticas en comparación con las romanas de época alto-imperial.

Parece probable, por otra parte, que tanto las menciones a Marte como a Mercurio indígenas cubrieran a un número indeterminado de teónimos indígenas locales o de difusión regional pero, dadas las diferencias expuestas anteriormente entre los ex-votos ofrecidos a los dos dioses y la relativa coherencia que se observa en el seno cada uno de los dos conjuntos de testimonios, analizados por separado, podemos afirmar de modo general que detrás de las invocaciones a Mercurio y Marte con epítetos autóctonos se ocultarían dos de las divinidades más importantes del panteón celta.

En definitiva, según la información que se puede obtener de los datos epigráficos y las fuentes literarias, la teoría según la cual las dedicaciones donde constan los teónimos romanos Marte y Mercurio acompañados de apelativos indígenas se referían, de modo general, a una misma divinidad céltica carece de sólidos fundamentos. El diferente tratamiento que los individuos galo-romanos dieron a ambas deidades en los testimonios epigráficos se plasma con bastante claridad, fuera aludiéndolas con epítetos diferentes, asociándolas de modo muy dispar con divinidades femeninas, mencionando a ambas en el mismo enclave o, incluso, citándolas en un mismo altar votivo. Esta evidencia se ve reforzada por las fuentes literarias, que siempre constatan a Marte y Mercurio indígenas como dioses diferentes.

LA ICONOGRAFÍA.

Para demostrar la identificación entre Marte y Mercurio célticos, Lambrechts utilizó argumentos basados en las representaciones escultóricas de ambos dioses. Para él, esta asimilación explicaría la gran cantidad de estatuas y relieves de Mercurio que conocemos, así como la escasez de hallazgos iconográficos de Marte[488].

Los ejemplos iconográficos concretos que implicarían una equivalencia entre ambos dioses son tres: primero, la serpiente criocéfala que suele acompañar a las representaciones de Mercurio o a sus equivalentes indígenas, como el dios tricéfalo o el dios en la pose búdica, aparece en el pilar de Mavilly en compañía de Marte; segundo, en el vaso planetario de Bavay que representa a las siete divinidades de la semana, el dios trícefalo, que frecuentemente ocupa el lugar de Mercurio en los ejemplares belgas de este tipo, está ubicado en el lugar de Marte; finalmente, en un altar mutilado de Dijon aparece una figura desnuda con atributos tanto de Marte como de Mercurio, con la bolsa y la lanza[489]. Por tanto, la cantidad de representaciones de estas dos divinidades que muestran una fusión o intercambio de elementos iconográficos entre sí, es muy escasa para sustentar la hipótesis de una identificación entre ambas.

Por el contrario, creemos que los datos conocidos sustentan más bien la existencia de dos tipos de divinidades autóctonas, puesto que por encima de las confusiones existe una muy resaltable coherencia entre los motivos iconográficos de cada uno de los dos dioses. Por una parte, el dios en la pose búdica aparece en numerosas ocasiones con atributos característicos de Mercurio, como la bolsa o la serpiente con cabeza de carnero[490]; también el dios tricéfalo comparte con este dios algunos símbolos como la bolsa, la tortuga, el carnero o el gallo[491], por lo que es lógico que el dios con las piernas cruzadas sea tricéfalo en un ejemplar hallado cerca de Autun[492].

488. Lambrechts, 1942, 144.
489. *Ibid.*, 149-151; Hatt, 1989, 174-175.
490. Con la bolsa se representa en Pouy-de-Touges, Saintes, Reims, Vendoeuvres, Meaux y en otro ejemplo de una colección privada de Stuttgart (Lambrechts, 1942, pp. 21-26, nº 3, 21, 23, 24, 25, 26). Junto a la serpiente criocéfala en Autun y Sommerécourt (*ibid.*, nº 2 y 19)
491. La identificación general del dios tricéfalo con el Mercurio galo-romano la estableció Reinach (1913, 164 ss.) teniendo en cuenta algunos atributos comunes, como la bolsa, la tortuga o el carnero y también que el único dios griego tricéfalo es Hermes. Fue seguido por Lambrechts, aunque con dudas de que todos los dioses tricéfalos hubieran de asociarse a Mercurio (1942, 37 ss.).
492. *Ibid.*, 21 nº 2.

Si estas dos manifestaciones fueron las más típicas del dios galo-romano que se interpretó como Mercurio, es importante anotar que ninguna de ellas muestra atributo alguno característico de Marte, como el equipamiento militar, lanza, escudo, etc., mientras que conocemos diversas representaciones del dios guerrero, que muestran de modo estricto su característica panoplia, al modo galo-romano, pero sin motivos que recuerden los atributos usuales de Mercurio[493].

Thévenot observaba diferencias de diversos tipos en el culto a ambas divinidades, tanto en el número e importancia de sus santuarios, como en el lugar que estos ocupaban en la vida política de las ciudades. Para este autor, desde ambos puntos de vista, la ventaja correspondía a Marte en perfecta sintonía con el carácter de su culto, de carácter tutelar y protector de la comunidad[494].

Hemos visto que no son frecuentes las confusiones en la estatuaria ni en los epígrafes entre los dioses autóctonos aludidos como Marte y Mercurio. Sin embargo, nos queda por explicar porqué existen esas escasas coincidencias tanto en representaciones figurativas, en las ofrendas votivas con inscripciones e, incluso, en los contextos donde se rendía culto, entre Mercurio y el resto de divinidades galo-romanas. Más adelante nos ocuparemos de esta esencial cuestión ya que, para ello, es necesario analizar previamente las características de otra una de las principales divinidades del panteón céltico: *Lug*.

493. Olivares, 1997, 211-212.

494. Thévenot, 1968, 74.

16

LUGUS

El dios *Lugus* aparece en diversos lugares de todo el mundo céltico: es citado en los textos mitológicos irlandeses y galeses así como en epígrafes procedentes de la Galia y la Hispania romanas, como ya se expuso en la primera parte de este trabajo. Sin embargo, aunque sus testimonios se extienden por todo este amplio territorio, el número de ofrendas votivas hechas a *Lugus* es muy escaso por lo que, si tuviéramos que calibrar la dimensión del culto a este dios en función de las mismas, infravaloraríamos en gran medida su importancia.

Afortunadamente, disponemos de otros datos que nos indican que *Lugus* estuvo entre los dioses más importantes del panteón céltico. En primer lugar, hemos de considerar que existen numerosos topónimos con tema *lucu*-, *lugu*-, *loucu*- o *lougu*- relacionados con el nombre del dios en todo el occidente europeo. Algunos de ellos son Lyon (Rhône) llamada en la antigüedad *Lugdunum*; Laudun (Gard), llamado *Laudunum* en 1088 y, quizá anteriormente, *Lugdunum*; Loudun (Vienne); Loudon (Sarthe), llamado *Lugdunum* en el siglo IX; probablemente tuvieron este mismo nombre Lauzun (Lot-et-Garonne), Montlauzun (Lot) y Monlezun (Gers); Luguuallium (Carlisle, Cumberland); Laon (Aisne) o Laon (Eure-et-Loire)[495]. En Hispania también se conocen topónimos derivados de este teónimo como *Lucus Augusti* (Lugo), *Lucus* (Lugo de Llanera, Asturias), la *ciuitas Lougeiorum*, *Louciocelum*, *Lucocadia*, Lugones (Siero, Asturias) derivado probablemente de los antiguos *Luggoni*, Logobre, Santa María de Lugo y Lugás. Más al sur, cerca del santuario de *Lugus* ubicado en las cercanías de Peñalba de Villastar (Teruel) conocemos las localidades de Luco de Bordón y Luco de Jiloca[496].

También están constatados un buen número de antropónimos relacionados con el teónimo *Lugus*: *Lugaunus*, *Lugenicus*, *Lugetus*, *Lugidamus*, *Lugiola*, *Lugissius*, *Lugius* o *Luguselva*[497]. Según Olmsted, *Lugenicus* significa “nacido de Lugus” o “concebido de Lugus” en la forma *Lugu-gen-ico* y *Luguselva* tendría el significado de “elegido de Lugus”[498]. En Hispania también existen algunos antropónimos derivados del nombre de esta divinidad: *Lougeius*, *Lougo*, *Lougus*, *Lucus*, *Lugua* y *Luguadicius*[499].

Derivados de *Lugus* aparecen en todo el mundo céltico también como gentilicios[500]. En Hispania conocemos los siguientes: *Lougeidocum* (Saelices, Cuenca), *Lougesterico*(*n*) (Coruña del Conde, Burgos) y *Lougesteric*(*um*?) (Pozalmuro, Soria)[501].

Teniendo en cuenta los datos de topónimos, antropónimos y gentilicios derivados del teónimo *Lugus*, percibimos claramente que la información derivada de las inscripciones votivas donde se menciona al dios no es acorde con la gran intensidad de su culto en todo el territorio céltico. Debido a ello, durante décadas diversos investigadores han intentado descubrir si los testimonios iconográficos y epigráficos de este dios habían sido ocultados o ensombrecidos bajo una *interpretatio* romana del mismo. La confirmación de esta hipótesis solucionaría la paradoja de la escasez de testimonios de *Lugus* sobre la base de que las expresiones de su culto se habrían mezclado o confundido con manifestaciones de adoración a determinados dioses romanos de similar contenido religioso. Por otra parte, la identificación de las divinidades romanas con las que *Lugus* fue identificado nos permitiría definir con mayor precisión los caracteres religiosos de este dios celta. Desde nuestro punto de vista, las hipótesis más sólidas plantean una identificación preferente de *Lugus* con dos dioses greco-romanos: Mercurio y Apolo.

495. Sobre estos topónimos, *uid*. Longnon, 1968, 29-31; Olmsted, 310 ss. y Tovar, 1982, 594.
496. En cuanto a los *Luggoni*, Ptol., II, 6, 29; el conjunto de estos topónimos fue analizado por Marco, 1986, 742; Sagredo *et al.*, 1996, 186 ss.
497. Evans, 1967, 220
498. Olmsted, 1994, 310.
499. Abascal, 1994, 402-403 y 405.
500. Marco, 1986, 741-742.
501. González Rodríguez, 1986, 70, nº 133, 134 y 135; Marco, *ibid.*, 741; Sagredo *et al.*, 1996, 186.

LUGUS Y EL MERCURIO CÉLTICO.

El dios *Lugus* aparece citado en diversas ocasiones en los textos mitológicos irlandeses[502]. En el *Cath Maige Tuired* se ofrece uno de los más característicos perfiles del dios, cuando el rey de los *Tuatha Dé Danann*, *Núadu*, invitó a una fiesta a todos los sabios y especialistas del reino en las diversas artes. Cuando ya estaban en la corte de Tara todos los invitados se presentó *Lugus* con su séquito y con la cabeza cubierta con una diadema de rey. Después de identificarse ante el guardián de la puerta, éste le interrogó sobre sus especialidades:

Entonces el guardián le preguntó: «¿Qué arte practicas? Puesto que nadie entra en Tara sin conocer un arte».

«Pregúntame», le dijo. «Soy un albañil».

El guardián respondió: «No te necesitamos. Tenemos ya un albañil, Luchta mac Lúachada».

Entonces le volvió a decir: «Pregúntame, guardián. Soy un herrero».

El guardián respondió: «Ya tenemos un herrero, Colum Cúaléinech de las tres nuevas técnicas».

Entonces le dijo: «Pregúntame. Soy un campeón».

El guardián le respondió: «No te necesitamos. Ya tenemos un campeón, Ogma mac Ethlend».

Volvió a decir: «Pregúntame. Soy un arpista».

«No te necesitamos. Ya tenemos un arpista, Abcán mac Bicelmois, a quien los hombres de los tres dioses eligieron en las montañas de los sídes (seres del mundo invisible)».

Él dijo: «Pregúntame. Soy un guerrero».

El guardián respondió: «No te necesitamos. Ya tenemos un guerrero, Bresal mac Echdach Báethláim».

Entonces dijo: «Pregúntame guardián. Soy un poeta y un historiador».

«No te necesitamos. Ya tenemos un poeta e historiador, Én mac Ethamain».

Él dijo: «Pregúntame. Soy un hechicero».

«No te necesitamos. Ya tenemos un hechicero. Nuestros druidas y nuestra gente con poderes son numerosos».

Él dijo: «Pregúntame. Soy un médico».

«No te necesitamos. Tenemos a Dían Cécht como médico».

«Pregúntame. Soy un copero».

«No te necesitamos. Ya tenemos coperos: Delt y Drúcht y Daithe, Tae y Talom y Trog, Glé y Galn y Glésse».

Él dijo: «Pregúntame. Soy un buen braserero».

«No te necesitamos. Ya tenemos un braserero, Crédne Cerd».

«Pregúntale al rey si tiene un hombre que posea todas las artes. Si lo tiene no podré entrar en Tara».

Cuando el guardián transmitió al rey la pregunta de *Lug*, éste contestó: *«Déjale venir a la corte, puesto que un hombre semejante jamás ha venido a esta fortaleza»*[503].

Este amplio texto narrado como si tratara de acontecimientos históricos en el que *Lugus* se muestra evemerizado, muestra que algunas de las principales características de esta divinidad, son sus múltiples capacidades artísticas y técnicas, que le diferenciaban del resto de los seres. Por ello se aludía a *Lugus* con el término *(sam)ildánach*, cuyo significado es "capacitado en muchas artes" o "el de múltiples talentos"[504].

Teniendo en cuenta estos textos, D'Arbois de Jubainville formuló una teoría según la cual el dios *Lugus* que aparece en los textos mitológicos irlandeses se corresponde con la deidad gala que fue interpretada por César como Mercurio[505], de la que el dictador afirmaba que era el inventor de todas las artes[506]. La tesis de D'Arbois ha sido aceptada por numerosos investigadores durante todo el siglo XX y en la actualidad mantiene una considerable solidez[507].

Un dato de carácter epigráfico que refuerza los mencionados argumentos es la inscripción de Osma (Soria) en la cual la dedicación a los *Lugoues* es realizada por un gremio de zapateros[508]. Recientemente, Gricourt y Hollard descubrieron unos documentos numismáticos que parecen confirmar la relación de *Lugus* con esa profesión[509]. Se trata de unas monedas en cuyo anverso aparece un busto de Póstumo radiado y en el reverso una figura masculina imberbe, con cabellos ondulados y grandes manos. En la mano izquierda sostiene un tridente vertical y en la derecha un ave; en su hombro izquierdo hay un segundo pájaro del que penden dos correas. Según estos autores, la divinidad es *Lugus* y la leyenda que figura sobre él, es SVTVS AVG, es decir, *Sutus Aug(ustus)*, lo que tendría el significado de "zapatero divino". En el mismo sentido cabe interpretar unos fragmentos de los textos mitológicos galeses o *Mabinogi*,

502. Para Olmsted, las inscripciones celtibéricas y galas indican un nominativo singular *Lugus*, lo que también sería coherente con el irlandés *Lug* y el galés *Lleu* que aparecen en los textos mitológicos. Así, se puede reconstruir una forma prototípica **Lugus* común al mundo céltico (1994, 308).

503. *Cath Maige Tuired*, 65, líneas 240-276 (Traducción: Sainero, 1999, 194-195).

504. Loth, 1914, 210-211; Sjoestedt, 1949, 44; Even, 1956, 90 ss.

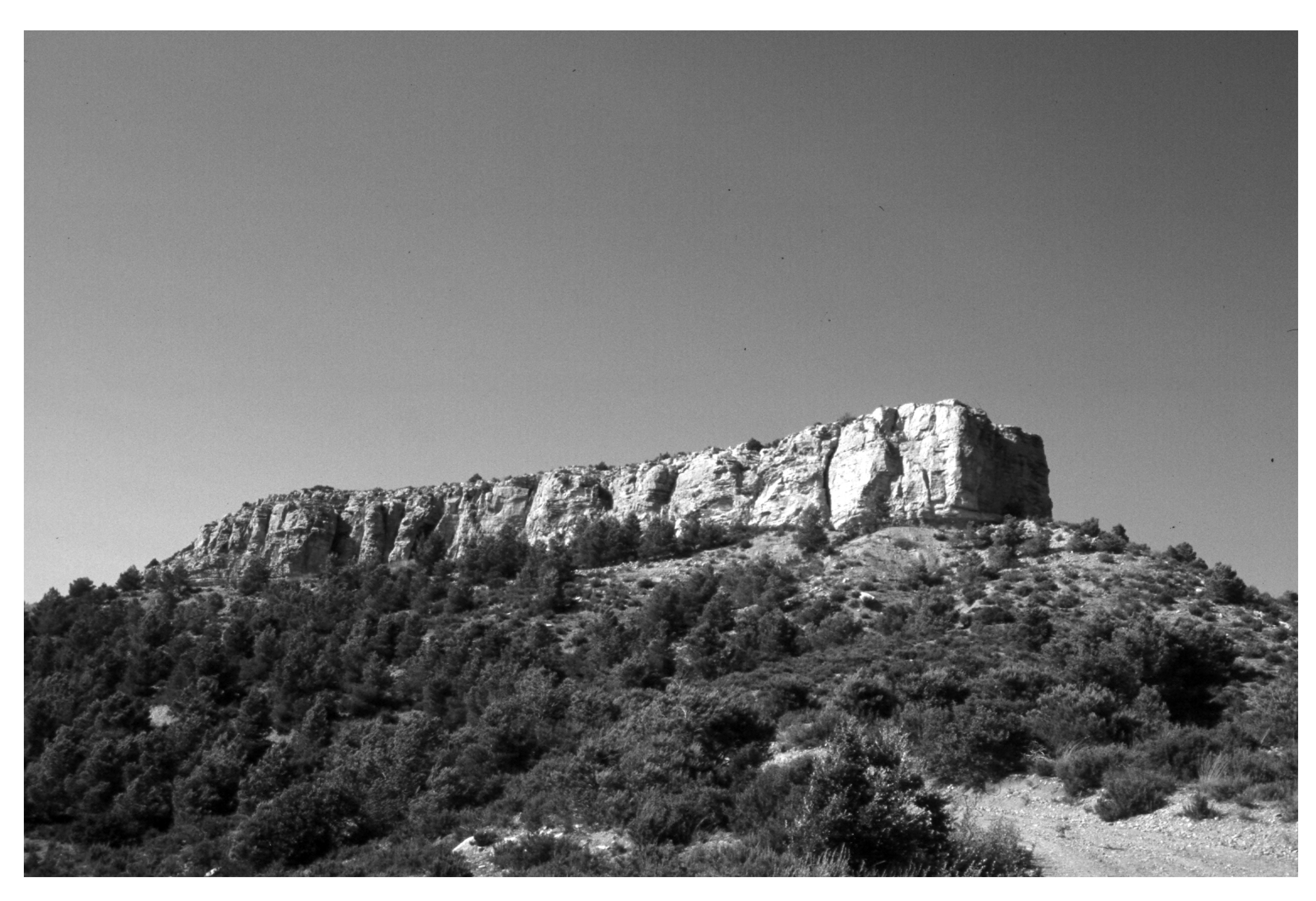
505. D'Arbois de Jubainville, 1996, 117 y 199-200.

506. Caes., *BG* VI, 16: "*Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra, hunc omnium inuentorem artium ferunt, hunc uiarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere uim maximam arbitrantur*".

507. Loth, 1914, 226; De Vries, 1963, 59 ss.; Tovar, 1982, 593; Mac Cana, 1983, 24-25; Marco, 1986, 738.

508. *CIL* II 2818: *Lugouibus / sacrum / L(ucius) L(icinius) Urci / co(m) Colle / gio Sutoru / m d(edit) d(edicauitque)*. Masdeu, 1783-1805, V, 53, nº 106; Jimeno, 1980, 38-40, nº 22; Marco, 1986, 741.

509. Gricourt y Hollard, 1997, 223 ss.



Lám. 19.- Santuario de Lugus *de Peñalba de Villastar, Teruel (foto: A. Lorrio)*

escritos en torno a los siglos XII o XIII pero, como el ciclo mitológico irlandés, fundado en leyendas que circulaban oralmente desde siglos atrás. En estos aparece un personaje equivalente a *Lug*, llamado *Llew*, que tiene también el significado de "luminoso" y, como aquel, es zapatero[510].

Algunos años más tarde de que D'Arbois desarrollara su descripción de *Lugus* como divinidad "politécnica" identificada con Mercurio, Reinach avanzaba un paso más en la definición de las características del Mercurio galo-romano identificándolo con una serie de representaciones escultóricas en las que una de sus características más destacables era su triple rostro. Este autor elaboró su hipótesis a partir del descubrimiento en 1867, en París, de un relieve de una figura masculina con triple cabeza y que tenía en una mano una cabeza de carnero, en la otra una bolsa y a su lado había una tortuga, todos ellos atributos frecuentes de Mercurio en la Galia romana[511]. Reinach culminaba su propuesta generalizándola a todos los testimonios escultóricos semejantes al relieve parisino[512]: "*Une fois que le dieu tricéphale d'un monument officiel a éte assimilé à Mercure, il n'est pas téméraire d'affirmer que tous les tricéphales gallo-romains sont des images de Mercure, c'est-à-dire du dieu indigène que César identifia au Mercure romain et qu'il considéra comme le dieu gaulois par excellence*". Esta afirmación la apoyaba también Reinach en las afirmaciones del dictador, que consideraba al Mercurio Galo como el dios más adorado y del que existían más representaciones, puesto que las imágenes de Mercurio en piedra y en bronce son más numerosas en las Galias que las de cualquier otra divinidad[513].

La tesis de la identificación del dios tricéfalo con Mercurio fue reforzada a partir de las investigaciones de Lambrechts sobre otros testimonios iconográficos, como uno procedente de Soissons donde aparece un tricéfalo barbudo junto a una cabeza de carnero, pero también con un gallo, animal asociado a Mercurio en muchas representaciones clásicas. También veía Lambrechts esta identificación a partir de algunos vasos planetarios belgas en los que los siete días de la semana han sido simbolizados por imágenes de divinidades; en los ejemplares hallados en Bavay y en Jupille-lez-Liége, la divinidad tricéfala ocupa el lugar correspondiente a Mercurio[514].

510. *Ibid.*, 228.
511. Reinach, 1913, III, 160 ss.
512. *Ibid.*, 165.

513. *Ibid. loc.cit.;* Además, Reinach se apoyaba en que Hermes es la única divinidad masculina del panteón griego que se representa con tres cabezas, por lo que podría haber sido un modelo arcaico que habría influido en las representaciones del dios galo-romano (*ibid.*, 168-169).
514. Lambrechts, 1942, 35-36, nº 20, 31 y 32.

Tenemos, por tanto, que *Lugus* fue asociado, por encima de todas las demás divinidades romanas, a Mercurio. Sus características más relevantes, a partir de las conclusiones de D'Arbois y de Reinach, son dos: *Lugus* es un dios "politécnico" con numerosos perfiles que rebasan toda función específica y, en segundo lugar, puede aparecer como divinidad unitaria y triple como se muestra en las representaciones del Mercurio galo-romano, que era el dios al que fue asociado por encima de todos los demás. Este carácter del dios se refleja con claridad en las menciones epigráficas donde su nombre aparece en plural. Los altares en cuestión están dedicados a unos *Lugoues* en Avenches (Suiza)[515] y a *Lucubus* en Nimes (Gard, Francia)[516]. En Hispania tenemos el mismo teónimo (*Lugouibus*) citado en dativo plural en Osma (Soria)[517].

También en las aras aparecidas en la provincia de Lugo podemos detectar la pluralidad del dios. En ella se cita al dios como *Lucoubu Arquieni*, *Lugubo Arquienobo* y *...u Arquienis*[518]. Ya hemos citado la observación de Martínez Salazar sobre dos de estas piezas en cuya parte superior se observaban tres *foculi*, lo que permite suponer que las menciones lucenses son formas en dativo de plural comparables a la denominación *Matrebo Nemausikabo* de Nimes[519].

Teniendo en cuenta dichas menciones en plural, Loth intentó profundizar hacia la definición teológica de *Lugus*. Para él, los *Lugoues* representarían un tipo de divinidades similar a las *Matres* relacionadas con el citado dios quien, como hijo de la Madre Tierra *Talltiu* sería una divinidad tanto ctónica como celeste[520]. En este sentido se debería interpretar, según este autor, la dedicación a las diosas *Maiabus* aparecidas en Metz que se relacionarían con Maia, madre de Mercurio con quien aparece asociado en numerosas inscripciones galas[521]. También Lambrechts había observado que existía una estrecha relación entre los testimonios del dios tricéfalo galo-romano y las *Matres* y se cuestionaba, incluso, si estas diosas no eran sólo una transposición del gran dios ternario céltico[522].

En realidad, estas teorías que relacionaban las denominaciones de *Lugus* en plural con el culto a las *Matres* han adquirido un apoyo importante con la aparición reciente de un ara votiva dedicada a unas *Lugunis deabus* en Atapuerca (Burgos)[523], justo en el centro del territorio hispano donde el culto a *Lugus* y a las *Matres* era más intenso a tenor de las inscripciones existentes[524].

Para Loth, las diosas *Maia* y *Rosmerta*, que aparecen relacionadas con Mercurio en numerosas inscripciones y monumentos figurados galos, serían otros nombres de *Tailtiu*, la Madre Tierra vinculada estrechamente en los textos irlandeses a *Lug*[525]. La vinculación de *Lugus* a la Diosa Madre sería, por tanto, otra de las características fundamentales de esta divinidad.

LUGUS Y SU RELACIÓN CON EL APOLO GALO-ROMANO.

Si estas características principales de *Lugus* justifican su asimilación en época galo-romana al dios Mercurio y, a su vez, se pueden hacer más patentes a partir de dicha vinculación, otros de los caracteres de *Lugus* apuntan un perfil apolíneo del dios. En el texto que narraba su llegada a la corte de Tara se presentaba a sí mismo como médico y, en el *Táin bó Cúalnge*, él asiste y cura de numerosas heridas a su hijo *Cuchulainn*[526]. Otro de sus argumentos para conseguir entrar en la fiesta de la corte era su habilidad como arpista: una vez había entrado en el interior, los invitados le propusieron que tocara el arpa para ellos; *Lugus* tocó una música dulce y todos, incluido el rey, quedaron profundamente dormidos hasta el día siguiente. Entonces tocó música triste y todos comenzaron a llorar; después interpretó una melodía alegre y volvió la felicidad a todos los participantes en la fiesta. La habilidad musical de este dios de los Celtas es, por tanto, claramente comparable a la de Apolo[527].

Sergent ha efectuado recientemente un amplio estudio en el que compara a *Lugus* con Apolo desde muy diversos puntos de vista: por sus caracteres físicos comunes, sus atributos y, finalmente, por el papel que ejercen en los textos mitológicos. Los resultados de su pesquisa son, en buena medida, impresionantes y de gran utilidad en nuestra investigación, por lo que hemos de exponerlos con cierto detalle.

El significado del teónimo *Lugus* a partir de su radical *leuk-* ("brillar"), sería "luminoso", "resplandeciente". Esto guarda una perfecta coherencia con uno de los epítetos de *Lug* en los textos irlandeses: *grianainech* ("el rostro del sol")[528]. El paralelo con algunas de las epíclesis de Apolo, como *Lukeios*, *Lukios* o *Lukêgenês*, es evidente. Los dos primeros significan, probablemente, "luminoso" y el último podría tener el sentido de "nacido de la luz" o "padre de la luz"[529].

515. *CIL* XIII 5078.
516. *CIL* XII 3080.
517. *CIL* II 2818. *Vid. supra.*
518. Ares, 1972, 185-187. *Vid. supra.*
519. Ares, 1972, 188.
520. Loth, 1914, 224-225; seguido por Ares (1972, 192).
521. *Ibid.*, 227. Hupe, 1997, 93 ss.
522. Lambrechts, 1942, 170.
523. Solana *et al.*, 1995, 191-194.
524. Sobre las inscripciones de *Lug* en la Península Ibérica, *uid.* Sagredo *et al.*, 1996, 180 ss.; Sobre las *Matres* en Hispania, *uid.* Gómez-Pantoja, 1999, 422 ss.
525. Loth, 1914, 227; Mac Cana, 1983, 25.
526. Aunque en el mismo texto se cita como un guerrero y ello podría vincularle a Marte, Loth opina que esta relación es sólo superficial, puesto que su superioridad en la guerra se debe únicamente a su inteligencia (*ibid.*, 214-215).
527. Gricourt y Hollard, 1997, 233.
528. Marco, 1986, 733 y 736; Olmsted, 1994, 315; Sergent, 1995, 7-13.
529. Sergent, *ibid.*, 12-13.

En función de estas características solares, los dos dioses eran adorados con frecuencia en montañas. El Mercurio galo-romano, equivalente a *Lugus*, aparece vinculado a santuarios ubicados en grandes elevaciones montañosas, como el del Puy-de-Dôme, donde se ubica un grandioso templo dedicado al dios que, además, sería el que aparece citado como Mercurio *Dumiatis* en una inscripción cuyo epíteto se refiere a dicha montaña[530]. También se adoraba al Mercurio indígena en el gran santuario de Donon, así como en otros lugares de altura[531].

La apariencia física de ambos dioses guarda también grandes similitudes ya que, según se describen en diversos textos, son rubios, jóvenes y bellos. Sólo conocemos, además de *Lugus* y Apolo, otros dos personajes mitológicos en las religiones céltica y griega que se muestran jóvenes: *Oengus* en Irlanda y Hermes en Grecia[532]. Ahora bien, como ya hemos visto, Mercurio fue en las provincias galas una de las más claras interpretaciones de *Lugus*. Por otra parte, en varias ocasiones se cita la gran estatura de Apolo y *Lugus* que tiene su reflejo en la gran frecuencia con que son representados en esculturas colosales. Para Sergent, Apolo sería el dios griego del que se conoce un mayor número de este tipo de monumentos, mientras que en los textos irlandeses *Dagda* y, en segundo lugar *Lugus*, son los dioses más citados en este sentido. *Lugus* sería el dios al que se refiere Plinio el Viejo cuando afirma que la escultura más grande conocida era el Mercurio de los Arvernos que había realizado Zenodoro en la cumbre del Puy-de-Dôme[533]. Otro de los puntos comunes más claros entre las dos deidades es, para Sergent, su carácter epifánico, lo imprevisto y repentino de sus fulgurantes apariciones.

Un elemento que, a partir de las afirmaciones de César sobre los dioses de los Galos, permitió aceptar una identificación de *Lugus* con Mercurio, a saber, sus conocimientos en todas las artes, no impide en absoluto, en opinión de Sergent, su vinculación a Apolo. Según este autor, Apolo es el dios griego más claramente poli-funcional, puesto que a sus habilidades más evidentes como arquero, músico y médico une la capacidad profética que poseía como divinidad oracular[534]. Además, habría que tener en cuenta que también Apolo ejerce el papel de héroe o campeón, puesto que vence al dragón de Delfos y a los Cíclopes y compite con otros héroes o guerreros entre los que podemos citar a Ares. En cuanto a su carácter guerrero, Apolo no aparece participando en batallas, pero muestra un carácter mortífero cuando utiliza su arco para destruir, consiguiendo los mismos efectos esperados en un dios de marcada función guerrera[535].

También se encuentran particularidades comunes entre los atributos de ambas divinidades. Las dos comparten un arma arrojadiza, aunque éstas sean diferentes: *Lugus* posee la lanza y Apolo el arco. Para Sergent, estas armas marcarían el carácter de los dos dioses como "jóvenes" que han realizado las pruebas constitutivas del rito iniciático que les permitía ser considerados como adultos[536].

Los dos dioses guardan una estrecha relación con el cuervo, como animal oracular que aparece en numerosos mitos relacionados con ellos. Según sabemos por un texto atribuido a Plutarco, en la fundación de Lyon, llevada a cabo por dos hermanos llamados *Mômoros* y *Atépomaros*, tuvieron una influencia decisiva unos cuervos que aparecieron volando durante el rito fundacional de la ciudad y se situaron sobre unos árboles. *Mômoros*, experto augur, dio a la ciudad el nombre de *Lugdunum* ("la colina del cuervo"), puesto que para los galos *lougos* significa "cuervo"[537]. Esta historia de la fundación de la ciudad contiene elementos verosímiles, puesto que el cuervo aparece vinculado iconográficamente al Genio tutelar de *Lugdunum*. Por otra parte, también aparecen cuervos vinculados a diversos santuarios de Apolo en relación con el rol oracular del dios[538].

Apolo y *Lugus* también comparten una relación con el lobo; Apolo es hijo de Leto, que probablemente fue una loba y *Lugus* es sobrino de *Cu* que significa textualmente "perro" o "lobo"; la epíclesis de Apolo *Lykaios* determinaría esta relación con el animal puesto que, además, este dios aparece como un "Señor de los animales" en monedas de Tarsos agarrando a dos lobos con las manos[539].

Apolo y *Lugus* participan en los textos mitológicos en situaciones muy parecidas que, por su rareza, son extraordinariamente destacables. En momentos previos a la batalla de Mag Tuired, *Lugus* alentaba a sus tropas realizando en torno a ellas una danza ritual sobre una sola pierna mientras profetizaba la derrota de los Fomoire. De modo parecido, los griegos celebraban en la isla de Delos, donde Apolo había nacido, un ritual en su honor donde una de las manifestaciones principales era una danza llamada *Geranos*, así llamada por realizarse los movimientos propios de la grulla, es decir, con una sola pierna de apoyo[540]. El mito cuenta como Teseo realizó este ritual ante el altar del dios a su vuelta de Creta, donde había matado al Minotauro.

---

530. *CIL* XIII 1523; Desdevises y Bréhier, 1910, 5-11.
531. Horne y King,, 1980, 404. Estos mismos autores efectuaron un corpus de los santuarios de la Europa continental, con una descripción de su ubicación y las divinidades que eran adoradas en ellos. De este modo, constatan los siguientes santuarios en las cimas de montañas: Aumes (Hérault) p. 379; Avallon (Yonne) p. 381-382; Bierbacher Klosterwald (Saarland) p. 387; Corseul (Côtes-du-Nord) pp. 399-400; Gerolstein (Trier) p. 413; Koblenz, p. 423; Lentilly (Rhône) en el lugar llamado "*la Crêt de Mercury* (570m.) p. 425; Mont-de-Sene (Côte-d'Or) p. 435 y Regensburg (Oberpfälz) p. 452-453.
532. *Ibid*. 17-20.
533. Plin. *Nat*. XXXIV, 18. Sergent, *ibid.*, 22-23.
534. Sergent, *ibid.*, 32-37.
535. *Ibid.*, 40-44.
536. *Ibid.*, 72-73.
537. Pseudo-Plutarco, *De fluuiis* 6, 4.
538. Sergent, 1995, 75-79; Gricourt y Hollard, 1997, 247-248.
539. Sergent, *ibid.*, 79; Almagro, 1999, 28.
540. Sergent, *ibid.*, 101-103.

Sergent compara este mito con unas escenas esculpidas en el Pilar de los Nautas de París que, en parte, también aparecen en otra pieza de Trier. En el testimonio parisino aparece un dios llamado *Esus*, que las fuentes vinculan a Mercurio y que, por tanto, sería otro nombre o apelativo de *Lugus*. Detrás de esta figura aparece otra escena de un toro junto a un árbol sobre el que descansan tres grullas; encima de la escena aparece la inscripción *Taruos Trigaranos*. Para Sergent, *garanos* sería el paralelo céltico del griego *geranos* y, lo que es muy importante desde el punto de vista mitológico, las escenas de *Esus*, el toro (*Taruos*) y las tres grullas (*Trigaranos*) son una correspondencia muy exacta del ritual que realizó Teseo, la danza *Geranos* en el templo de Apolo después de haber sacrificado al Minotauro, el hombre con cabeza de toro. Estos datos revelan, por tanto, estrechas vinculaciones entre la mitología griega y celta, pero también entre los ritos de estos pueblos[541].

Otros hechos puramente mitológicos son también comunes a los dos dioses. Ambos tienen un hermano gemelo, Artemisa en el caso de Apolo y *Dylan* en el de *Lug* y su nacimiento se produce en lugares “más allá del mar”, Apolo en la isla de Delos y el dios de los Celtas en *Emain Ablach* o en “España”. El dios griego no fue criado por su madre, sino por Themis y tampoco *Eithne* crió a *Lugus*, sino *Tailtiu*. Por otra parte, las dos madres adoptivas pueden ser consideradas divinidades de la Tierra[542].

Sabemos que *Lugus* es víctima de adulterio por parte de su esposa *Buach* y el amante de ésta, Cermat Mirbel. También *Lleu*, el equivalente galés de *Lugus*, lo es por su esposa *Blodeuwedd*. Apolo nunca tuvo mujer, pero es traicionado por Korônis, que se unió a un extranjero que había llegado de Arcadia cuando ya estaba embarazada del futuro hijo del dios, Asklêpios.

En resumen, si las afirmaciones de César en el sentido de que Mercurio era el dios más adorado por los Galos y que su carácter principal era el talento para todas las artes permitían identificarlo con *Lugus*, las características físicas, la coincidencia de atributos y de acontecimientos mitológicos entre este dios y a Apolo imponen una segunda interpretación de *Lugus* con el dios arquero. Esta hipótesis, desarrollada con extrema agudeza y sólidos argumentos por Sergent, permite encajar diversos datos de la epigrafía y la iconografía galo-romana e hispana que de otro modo difícilmente encontrarían sentido.

CARACTERÍSTICAS COMUNES A APOLO Y MERCURIO CÉLTICOS EN LA EPIGRAFÍA Y LA ICONOGRAFÍA.

Si *Lugus* fue confundido simultáneamente con los dioses romanos Mercurio y Apolo, deberíamos encontrar en los epígrafes votivos y en las representaciones escultóricas ofrecidas a estos dioses en el mundo céltico conquistado por Roma elementos comunes que denotaran su vinculación común al dios autóctono. Pues parece que así ocurre: además de compartir algunos epítetos, como *Atepomaro* y *Dubnocaratiaco*, en algunos lugares coexiste el culto a Mercurio con el de *Sirona*, divinidad femenina que casi siempre aparece asociada al Apolo autóctono. El caso más claro es Burdeos, donde aparecieron dos aras ofrecidas a esa diosa y otras dos dedicadas a Mercurio indígena[543]. Además, algunos santuarios de Mercurio están ligados a lugares de aguas curativas donde, puntualmente, el dios comparte el culto con Apolo. En opinión de Aupert, estos hechos implicarían su función como divinidad sanadora[544].

También se observan similitudes entre Mercurio y Apolo desde otros puntos de vista. Arriba vimos que el Apolo galo-romano se vincula a una diosa indígena en el 29% de los epígrafes que se le dedican, mientras que Mercurio lo hace en el 26% de las inscripciones. Estos porcentajes son, por tanto, muy similares y están por encima de los datos de las restantes divinidades.

En cuanto a las ofrendas votivas realizadas por mujeres a las dos divinidades, observamos que las referentes a Apolo suponen el 15,7% de todas las dedicaciones a este dios de las que se conoce el sexo del dedicante; las alusivas a Mercurio son el 22,7% de la totalidad. Estas cifras ofrecen un elemento más de semejanza entre estos dos dioses a la vez que los diferencian de otros, como Marte, cuyo porcentaje es muy inferior.

Un reciente estudio de Gricourt, Hollard y Pilon ha puesto de manifiesto las estrechas relaciones iconográficas entre algunos testimonios de Apolo y Mercurio en las Galias y Germania estableciendo como causa de las mismas la identificación de ambos con *Lugus*[545]. Su investigación partió del hallazgo de una pátera en un santuario de Châteaubleau (Seine-et-Marne) sobre la que estaba grabada la inscripción *Deo Mercurio Solitumaro Aug(usto)*. El epíteto *Solitumaro* significa, según estos autores, “de los grandes ojos”, “de la gran visión” o “el que ve todo”[546]. Esta interpretación del apelativo lo vincula a una estatua de Mercurio aparecida en la misma localidad a unos 150 m. de donde había sido encontrada la pátera, cuya principal característica es la exageración y deformación de los ojos del dios[547]. A unos 400 m. de este lugar se hallaron diversos exvotos oculares de los utilizados para solicitar o agradecer una curación con intervención de la divinidad.

La pátera con la inscripción, la estatuilla de Mercurio y los exvotos se engloban, por tanto, en un mismo concepto religioso: la sobrehumana capacidad ocular del

541. *Ibid.*, 103-104.
542. *Ibid.*, 106-107.
543. *CIL* XIII 582 y 586 (*Sirona*); 576 (Mercurio *Viduco*) y 577 (Mercurio *Visucio*).
544. Aupert, 1992, 68. Este autor incluye diveros ejemplos de esta vinculación.
545. Gricourt *et al.*, 1999, 127-180.
546. *Ibid.*, 132-137.
547. *Ibid.*, 138-140.

dios y su habilidad para curar las afecciones de la vista[548]. Estos registros iconográficos del Mercurio indígena no son aislados. En una pequeña capilla del santuario del Altbachtal de Trier se halló en 1924 una estatuilla de Mercurio muy similar a la citada anteriormente, con los ojos muy dilatados. Junto a ella se descubrió una placa con la inscripción *Deo Mercurio peregrinorum*[549].

Según Gricourt, Hollard y Pilón, estos testimonios del Mercurio indígena son, desde el punto de vista etimológico e iconográfico, idénticos a otros en los que la divinidad adorada es el Apolo autóctono. Se refieren a una inscripción procedente de Monthelon, cerca de Autun, donde la mención al dios reza *Deo Apollini Granno Amarcolitan[o]* cuyo apelativo significa "de la gran visión" y, en segundo lugar, a una estatua de Apolo hallada en la cueva de la Male Coste (Saint-Amand-de-Coly, Dordogne) con los ojos excesivamente grandes y desorbitados idénticos a los del Mercurio de Châteaubleau[550].

Estos ejemplos son testimonios de Mercurio y Apolo que translucen unas mismas características de religiosidad autóctona, dejando entrever que podrían ser interpretaciones romanas de la misma divinidad celta: *Lugus*. Pero, además, conocemos otras representaciones escultóricas donde los caracteres religiosos indígenas son mucho más claros hasta el punto de que solo aparece algún elemento aislado propio de los dioses romanos. En ellas podemos observar lo más esencial de la iconografía de *Lug*, además de su paralela identificación a Mercurio y Apolo.

La primera es la conocida estela de Euffigneix (Haute-Marne) que representa una divinidad de aspecto juvenil provista de torques. Sobre su pecho figura en relieve un jabalí, animal que se cita como apelativo de Mercurio (*Deo Mercurio Mocco*) en una inscripción de Langres (Haute-Marne)[551]. Su costado izquierdo está cubierto casi en su totalidad por un gran ojo y el derecho lo está por una gran oreja; en la parte trasera de su cabeza aparece una lira invertida que muestra el paralelo con Apolo. Por tanto, además los atributos y símbolos que revelan la clarividencia del dios *Lugus*, se observan elementos de su vinculación simultánea a los dos dioses romanos[552].

En una de las escenas del Pilar de Mavilly aparece una divinidad joven con el cabello ondulado con las orejas excesivamente grandes. Detrás de él hay un hombre que se cubre los ojos con las dos manos. Se observan, por tanto, los mismos símbolos que en la estela de Euffigneix, pero expresados de modo diferente. El dios está acompañado de un cuervo, símbolo de *Lugus*, y un perro. Finalmente, en un cubilete de plata hallado en Lyon aparece una divinidad joven acompañada por un cuervo y un jabalí. En esta ocasión, el dios lleva una bolsa en una mano y unas monedas en la otra, vinculándose claramente a Mercurio[553].

En resumen, *Lugus* aparece como una divinidad con personalidad propia que ocupa un amplio espectro funcional y que se confunde principalmente con Mercurio y Apolo, aunque muy ocasionalmente también con Marte y Júpiter galo-romanos. Según Guyonvarc'h y Le Roux, *Lugus* poseería capacidades de todos los restantes dioses y, por tanto, estaría fuera de toda clasificación funcional por encima del panteón[554]. Esta concepción pluri-funcional de *Lugus* solucionaría, en buena medida, las confusiones que se observan entre los testimonios epigráficos e iconográficos así como las coincidencias en los contextos geográficos y arqueológicos en que aparecieron las piezas referentes a Mercurio galo-romano y al resto de divinidades masculinas.

MERCURIO INDÍGENA EN HISPANIA. OTROS TEÓNIMOS AUTÓCTONOS VINCULABLES A *LUGUS* EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Los testimonios epigráficos alusivos a *Lugus* en Hispania se ubican en la franja septentrional de la Península Ibérica, pero en núcleos localizados, en los altos valles del Duero y del Turia y en la provincia de Lugo. Existe, por tanto, un destacable vacío en toda la región occidental de la Meseta Norte. Este hecho puede no ser determinante, puesto que es en este ámbito donde el número de inscripciones votivas descubiertas alusivas a dioses autóctonos es más reducido. Por tanto, la ausencia aquí de testimonios de *Lugus* puede deberse a una falta de hallazgos. Tampoco disponemos de evidencias seguras de este dios en la cornisa cantábrica ni en el área lusitano-galaica desde la provincia de Orense hacia el sur donde, sin embargo, sí que conocemos numerosos teónimos indígenas. Ello nos induce a pensar que existen muchas posibilidades de que en alguna de estas amplias regiones exista una divinidad de naturaleza semejante a *Lugus*, pero conocida con otra denominación.

El culto a este dios en las regiones donde no está constatado su teónimo se confirma a partir del hallazgo en la villa de Montemayor (Salamanca) de un bloque de piedra en cuya parte superior están esculpidas tres cabezas unidas entre sí muy similares a otros ejemplares galos del llamado dios tricéfalo que, como hemos visto, corresponde al Mercurio céltico y, por tanto, a *Lugus*[555]. De interpretación semejante es el llamado Jano de Candelario, una cabeza bifronte de piedra en la que se

548. *Ibid.*, 145-146.
549. *Ibid.*, 147. También se observa una simbología especial en los ojos de un relieve de Mercurio procedente de Strasbourg, donde aparece con uno abierto y el otro cerrado (*ibid.*, 161-162).
550. *Ibid.*, 150 y 165-167.
551. *CIL* XIII 5676; *ILS* 4603.
552. Gricourt *et al.*, 1999, 152-155.
553. Gricourt y Hollard, 1997, 253-254.
554. Le Roux y Guyonvarc'h, 1993, 112. Sergent, 1995, 113 ss.
555. Blázquez, 1985, 125-128.



Lám. 20.- Inscripción dedicada a Mercurio Augustorum Aguaeco*, hallada en los baños de S. Pedro do Sul, Viseu (foto: M. Almagro-Gorbea)*



Lám. 21.- Restos de época romana de las termas de S. Pedro do Sul, donde se halló el altar dedicado a Mercurio Aguaecus

distinguen unos diminutos cuernos, que guarda estrechas relaciones formales con las representaciones de divinidades bicéfalas de Roquepertruse[556].

Otra posible representación de *Lugus* es la descubierta en Castro Urdiales (Santander). Podría tratarse de una estatuilla de Mercurio con indudables trazas indígenas, en la que se observa la característica que ya habíamos observado en algunos ejemplares galo-romanos: los ojos son excesivamente grandes y con una marcada dilatación. El dios sostiene con su mano izquierda un delfín y de su cuello cuelga una media luna de metal. Con su mano derecha sostenía un objeto que se ha perdido, que según Blázquez podría ser un tridente[557]. Hay que tener en cuenta que el delfín es un animal que, aunque se asocia a otras divinidades como Neptuno, está consagrado también a Apolo. En la Galia romana conocemos el Apolo de Donzy-le-National (Saône-et-Loire), que tiene en la mano derecha un objeto en forma de pez, símbolo que también acompaña al Apolo de Volesvre (Saône-et-Loire) o al de Pont-au-Change de París[558]. Según Sergent, la relación del Apolo griego con el delfín, animal en el que se llega a convertir en el mito, responde a una sólida tradición que también aparece en el mundo céltico en relación con *Lugus*[559].

Las inscripciones donde consta una invocación a Mercurio con apelativos autóctonos consolidan las probabilidades de que una divinidad con las características de *Lugus* fuera adorada en todo el área indoeuropea de Hispania, ya que aparecen en la franja lusitano-galaica y en la meseta norte y, en algún caso, en contextos arqueológicos que reafirman el carácter que se ha perfilado de este dios. En Hispania conocemos un claro ejemplo con el altar ofrecido a Mercurio *Augustor(um) Aguaecus sacr(um)* descubierto dentro del balneario romano de aguas termales existente en S. Pedro do Sul (Viseu) (lám. 20)[560]. El carácter salutífero del dios puede evidenciarse, en primer lugar, por el contexto donde fue descubierto el epígrafe, ya que estas termas conservan múltiples restos de época romana y gozan de una tradición curativa que se ha prolongado durante siglos (lám. 21). En segundo lugar, el epíteto *Aguaecus* evidencia su relación con el balneario, ya que no aparece como responsable de una curación puntual, sino como el "dios de las aguas (termales)"[561].

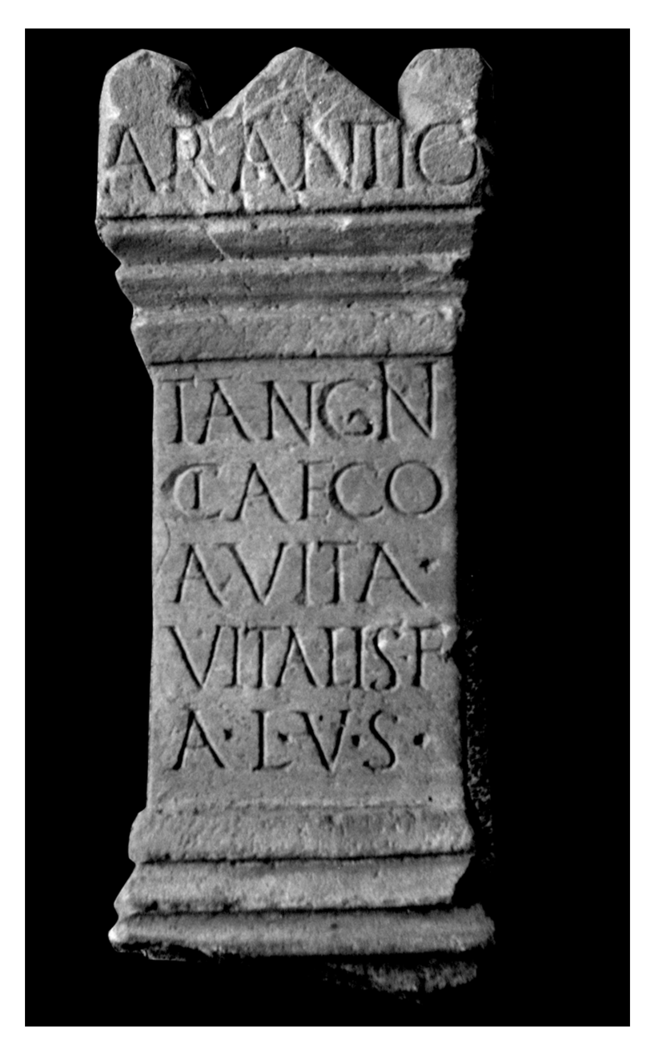
Un altar dedicado a Mercurio *Colualis* apareció en Salvatierra de Santiago y, como vimos arriba, ese apelativo del dios aparece también citado en la forma *Colu*,

556. Muñoz, 1953, 69 ss.; Blázquez, 1975, 82.
557. Blázquez, 1983, 264 fig. 162; *id.*, 1986, 283 con figura 157.
558. Bourgeois, 1991, 81-85.
559. Sergent, 1995, 88-89.
560. Brandão, 1959, 229-248; Vaz, 1993, 231 ss.
561. Brandão, *ibid.*, 243; Encarnação, 1989, 318.

sin teónimo, en El Batán (Cáceres)[562]. La última de las dos piezas se halló en el contexto arqueológico de una *villa* alto-imperial, puesto que se descubrieron en el lugar diversos sillares graníticos, columnas, *tegulae*, cerámica, monedas y otros restos[563]. Este dato podría indicar una vinculación del dios a un ámbito privado, hecho también apuntado por la inscripción del balneario de S. Pedro do Sul.

En este sentido, cabe citar unas apreciaciones de Derks sobre el culto a Mercurio en la Galia y Germania romanas, cuando aparece mencionado con apelativos indígenas. Según este autor, es muy llamativo que los santuarios donde era adorado este dios son casi siempre muy simples y modestos y en sus inscripciones monumentales se constata un predominio de las fundaciones individuales. Su conclusión es que el culto del Mercurio galo-romano fue generalmente de naturaleza privada, pudiéndose afirmar lo mismo de los santuarios y el culto al Apolo galo-romano del que no se conoce evidencia alguna de magistrados locales o sacerdotes en sus dedicaciones ni rastros de culto público. Los datos de Mercurio y Apolo se contraponen con las informaciones alusivas a Marte, cuyos santuarios son de mayor grandiosidad y preferentemente relacionados con personajes e instituciones públicas[564].

No conocemos el contexto arqueológico donde apareció el último testimonio de Mercurio indígena en Hispania. En él se citaba a Mercurio *Visuceu* (Agoncillo, Rioja). Sólo podemos resaltar la aparición en Hispania del apelativo *Visuceu*, que se constata en algunas inscripciones de la región del Rin y Mosela como *Visucio* acompañando también a Mercurio[565].



Lám. 22.- Dedicación a Arentius Tanginiciaecus*, de Rosmaninhal (Castelo Branco)*

LUGUS Y ARENTIUS.

Además de existir algunos testimonios iconográficos y epigráficos de Mercurio indígena en Hispania, que podríamos considerar como interpretaciones del dios *Lugus*, creemos que existen suficientes indicios para afirmar que otros teónimos indígenas conocidos en ámbitos de Hispania donde no se han hallado testimonios epigráficos de *Lugus* podrían aludir a una divinidad del mismo carácter.

Desde este punto de vista, es posible ajustar algunas hipótesis que habíamos expuesto en el capítulo referido a los dioses *Arentius* y *Arentia*. En el mismo establecíamos que estos dioses lusitanos, dada la frecuencia con que aparecen como paredros en las inscripciones, apuntaban una gran semejanza con las parejas de divinidades galo-romanas Apolo *Grannus* y *Sirona* y Apolo *Boruo* y *Damona* o, por otra parte, con Mercurio y *Rosmerta*. Si las tesis arriba planteadas que afirman la identificación de *Lugus* con Mercurio y, a su vez, con el Apolo galo-romano son correctas, nuestra conclusión cae por su propio peso: *Arentius* es una divinidad parangonable con Apolo y Mercurio en tanto que equivalente a *Lugus*.

Esta hipótesis, derivada de una común vinculación de *Arentius* y *Lug* con los dioses Apolo y Mercurio nos obliga a efectuar comparaciones directas entre los testimonios referentes a los dos dioses indígenas. En primer lugar, ya observamos que los epítetos de las inscripciones galaicas de *Lugus Arquienus*, derivan muy probablemente del antropónimo *Arquius*[566], lo que es del todo coherente con la inscripción dedicada a *Arentius Tanginiciaecus*, derivado de *Tanginus*, el *cognomen* indígena más difundido en el área lusitano-galaica. No conocemos, como veremos

562. *Vid.supra.*
563. Salas *et al.*, 1987, 127-128.
564. Derks, 1999, 99.
565. *CIL* XIII 577 (Bordeaux, Gironde); 3660 (Trier, Rheinland-Pfälz); 4257 (Varuswald, Saarland); 6118 (Ethal); 6384 (Köngen, Baden-Württemberg); 4478 (Heraple); 5991 (Phalsbourg, Moselle); 6404 (Heiligenberg, Heildeberg, Baden-Württemberg) y 6347 (Saint Leon, cerca de Wiesloch).

566. Tovar, 1982, 596



Mapa nº 16.- Testimonios epigráficos de dioses con epítetos antroponímicos

más adelante, muchos casos similares en los que se conozca un apelativo antroponímico y su teónimo, tan sólo unos cuantos ejemplos. Esta escasez de paralelos refuerza y hace más destacable la semejanza entre las citadas dedicaciones a *Lugus* y *Arentius*, relacionando a ambos con el ámbito familiar, más aún si consideramos el testimonio de [...]*ouio Tabaliaeno*, cuyo epíteto se relaciona con el antropónimo *Tabalus*, como una dedicación a [*Lug*]*ouio*, o sea, a *Lugus*[567]. Más adelante nos adentraremos en los datos referentes a epítetos derivados de nombres personales y estableceremos algunas hipótesis a partir de los mismos.

Por otra parte, aunque no conocemos casos de paredría entre *Lugus* y una diosa en los escasos testimonios epigráficos del dios, sabemos que fue relacionado con divinidades femeninas en diversas ocasiones en los textos irlandeses. Además, conocemos dedicaciones a los *Lugoues* en la Galia y a las *deae Lugunae* en Hispania, es decir, existen versiones masculinas y femeninas del teónimo como en el caso de los citados dioses lusitanos *Arentius* y *Arentia*.

LUGUS Y VESTIUS ALONIECUS.

De *Vestius Aloniecus* conocemos las dos aras de Lourizán (Pontevedra) sobre las que ya realizamos algunos comentarios. Sin embargo, quedó pendiente un análisis más profundo de sus registros iconográficos y de la imagen en relieve del dios, hallada muy cerca de los citados epígrafes.

En la parte superior de uno de los altares se representaron dos esvásticas de cuatro radios sobre otros tantos arcos de medio punto grabados. La esvástica, en contextos votivos, guarda una relación con divinidades de carácter solar[568]. Pero lo más interesante es que "a pocos metros" del lugar donde se encontraron las inscripciones, apareció formando parte del muro de cierre de una finca, en situación muy baja, una muy probable imagen del dios al que se dedicaron las aras[569]. La descripción de la misma es, según Bouza: "*una figura humana, de medio cuerpo, vista de frente, con gran cabeza barbada, en la que se distinguen los ojos con sus cejas, nariz, boca y orejas, provista de dos cuernos puntiagudos, de una sola rama y muy abiertos. Del tronco salen los dos brazos, extendidos en cruz, y presentando abiertas las palmas de las manos*"[570]. Este autor nos proporciona también unos breves apuntes de la impresión que la figura daba a los habitantes del lugar: "*Se denomina a esta figura "o demo", o sea, "el demonio", y al ir a la escuela se detenían, años atrás, los niños al verla, y se cuenta que le pedían que no los persiguiese, y aún que les protegiese para saber la cotidiana lección, según referencias folklóricas recogidas*"[571]. Para Bouza, la tosquedad de la representación, su cornamenta, su frontalidad y su actitud ritual, además de las tradiciones populares en torno a la pieza, indican que se trata de una divinidad pre-cristiana y, por tanto, de la imagen de *Vestius*[572].

Conocemos alguna información sobre figuras humanas con ambas manos alzadas y desproporcionadamente grandes en distintos lugares de la Europa occidental. En grabados de Bohuslän, al sur de Suecia, aparecen personajes con las dos manos en esa posición y exageradas de tamaño en las que, en ocasiones, se resalta también el órgano sexual masculino. Estas inmensas manos con los dedos muy marcados aparecen también en el sudeste de Noruega asociadas a discos solares o a barcos que, según Gelling y Ellis, tienen una clara significación solar[573]. También en imágenes de Naquane Rock (Val Camonica, Italia) aparecen figuras con grandes manos alzadas con los dedos abiertos como los rayos del sol en las que también destaca el órgano sexual[574]. Grandes manos y símbolos solares también aparecen asociados en Almsted-Gammelgard (Dinamarca) y en diversos ejemplares de orfebrería céltica del occidente europeo.

Hemos de relacionar estos datos con las esvásticas que decoran la parte superior de una de las aras de *Vestius Aloniecus* que lo caracterizan inequívocamente como divinidad con connotaciones solares. Por tanto, ambos registros iconográficos, las grandes manos abiertas y las esvásticas, tienen una misma significación que es acorde con las características solares de *Lugus*, haciendo posible la tesis de que ambos teónimos correspondan a divinidades de semejante contenido.

567. *Vid. supra*.

568. Green, 1991, 46-48.
569. Bouza, 1946, 112-116.
570. *Ibid.*, 14.
571. *Ibid.*, *loc.cit.*
572. *Ibid.*, 14-15.
573. Gelling y Ellis, 1969, 54-58, con figuras 24 e y g; 25 a, b, c y d.
574. Green, 1991, 50-51, fig. 33.



Lám. 23.- Relieve antropomorfo procedente del santuario de Lugus *en Peñalba de Villastar, Teruel (foto: A. Lorrio)*

Pero, más allá de la significación de las manos y los dedos extendidos como símbolo solar, López Cuevillas estableció una relación más directa entre el ídolo de Lourizán y el dios *Lugus* teniendo en cuenta que en el ciclo mitológico irlandés éste es aludido en numerosas ocasiones como *Lugh Lamfhada* ("el de las largas manos") y lo más sobresaliente de la figura galaica, además de sus cuernos, son sus grandes manos abiertas. Este registro podría relacionarse también con una estatuilla fálica con desproporcionadas manos hallada en el lugar de "Monte dos Picos"[575]. A su vez, estos testimonios pueden vincularse, según Marco, con una figura antropomorfa que aparece representada en el entorno del santuario de *Lugus* en Peñalba de Villastar en la que resalta una gran cabeza cuadrada en posición frontal, con ausencia de orejas y con ojos horizontales que parecen cerrados (lám. 23). Pero, según este autor, lo más resaltable son sus brazos en cruz con las manos abiertas y los dedos muy marcados que guardan una gran similitud con el relieve de Lourizán[576]. Además, también aparecen otros personajes, algunos de ellos provistos de sayas, que tienen los brazos y las manos en esa misma posición pero que, además, el tamaño de las manos es muy exagerado y desproporcionado. Entre éstos aparecen símbolos solares, estrellas, cruces y otros de difícil interpretación.

Algunos testimonios nuevos o reinterpretados procedentes de Francia indican que esta particularidad anatómica, los largos brazos y manos, no es sólo propia del *Lugus* insular, sino que era conocida también en la Galia romana. En el reverso de las monedas de la colección Bérard cuya leyenda, como vimos, rezaba *SUTUS AUG.*, las dos aves que aparecen son, probablemente, cuervos y todo el conjunto indica que la divinidad representada es *Lugus*[577]. Un dato muy destacable es la dimensión excesiva de las manos del dios que representan un 60% del antebrazo, mientras que las de otros personajes representados en monedas de este mismo taller miden en torno al 30 o 40% del antebrazo[578]. Las manos exageradas también aparecen en el citado cubilete de Lyon, que representa un Mercurio sentado reconocible por dos de sus atributos, la bolsa y la tortuga, pero al que se asocian también dos cuervos y un jabalí, perfilando algunos de los caracteres simbólicos de *Lugus*[579]. Por tanto, además de que las grandes manos del relieve de Lourizán tienen un significado profundo relacionado con el sol, también podrían plasmar la imagen concreta de *Vestius*. Aunque esta hipótesis es muy difícil de comprobar por el momento, es de gran utilidad su mención puesto que, si fuera verificada, sería determinante para la directa vinculación entre *Lugus* y *Vestius*.

El último elemento iconográfico destacable del relieve de Lourizán son los cuernos, que parecen una prolongación de una especie de casquete que lleva el personaje representado. Sobre esta se han lanzado algunas teorías que lo relacionan con el toro y, a partir de esta vinculación, con divinidades de carácter guerrero[580].

Sin embargo, Tranoy planteaba algunas objeciones a esa interpretación. En primer lugar, el único dedicante conocido del dios era una mujer, lo que en principio no encaja con una divinidad guerrera. Pero más importante era el hecho de que el resto de los atributos y símbolos, de carácter solar, tampoco favorecían esa interpretación. La conclusión de Tranoy era que *Vestius Aloniecus* podía relacionarse con el dios galo *Cernunnos*, viendo en él una divinidad de carácter solar y ctónico[581].

Como hemos expuesto en párrafos anteriores, las esvásticas y las manos extendidas de *Vestius* encajan a la perfección con la naturaleza solar de *Lugus* y, acaso, con la dimensión exagerada de sus manos. Por tanto, si aceptamos que no hay datos que muestren a *Vestius* como un dios específicamente guerrero, hemos de considerar

575. López Cuevillas, 1951, 287. Su hipótesis es seguida por Marco (1986, 750).
576. Marco, *ibid.*, 749-750 con lámina 5. La descripción de estos motivos, según Cabré, se expuso en la primera parte de nuestro trabajo.
577. Gricourt *et al.*, 1997, 236 ss.
578. *Ibid.*, *loc.cit.*
579. Hatt, 1989, 124 (lám. 97).
580. Blázquez, 1962, 102; nosotros también mostrábamos esta posibilidad en un trabajo anterior (Olivares, 1997, 217).
581. Tranoy, 1981, 291.

probable su relación con *Cerunnos* puesto que, sin tener en cuenta a los dioses guerreros con cuernos que casi siempre aparecen con algunos elementos de su panoplia militar[582], sólo *Cernunnos* aparece en la Galia y Britania romanas como divinidad cornuda y, además, nunca se representa con elementos guerreros. De este modo, una pregunta se impone: ¿es posible que *Vestius* se corresponda, a la vez, con los dioses *Lugus* y *Cernunnos*?

Esta cuestión ha de ser respondida en varias fases. En primer lugar, el teónimo *Cernunnos* aparece sólo en una placa del tercer nivel del monumento de los *Nautae Parisiaci*, denominando a un dios barbudo de cuya cabeza salen cuernos de ciervo con una ramificación, de los que cuelgan dos torques. En la inscripción, debido a la fragmentación de la pieza, se lee [.]*ernunnos*, pero es muy probable la lectura *Cernunnos* a partir del radical **cern-*, con el significado de "el cornudo"[583]. Este personaje es seguramente el mismo que aparece en el caldero de Gundestrup sentado con las piernas cruzadas en "pose búdica", con cuernos de ciervo bien desarrollados que lleva un torque en el cuello y sostiene otro con su mano derecha. Con su mano izquierda sostiene una serpiente. Pero este dios es también idéntico al representado en una de las pinturas rupestres, ya citadas, de Val Camonica datables hacia el s. IV a.C. en la que, además de tener las dos manos alzadas, está provisto de cuernos de ciervo bien desarrollados y en su brazo derecho lleva introducido un torque[584].

Wuilleumier propuso una estrecha vinculación entre Cernunnos y Mercurio a partir del descubrimiento, en 1929, del ya mencionado cubilete de Lyon. En esta pieza se pueden observar dos figuras antropomorfas, algunos animales, motivos vegetales y distintos objetos. En primer lugar, un árbol del que pende lo que podría ser una bola de muérdago[585]. Más allá, hay un jabalí delante del cual está la representación arriba descrita de Mercurio-*Lugus* con una bolsa en una mano y unas monedas en la otra, sobre el que sobrevuela un cuervo que deja caer otra bolsa sobre una mesa. En ésta aparece también una tortuga. Siguiendo la representación hacia la izquierda, hay un águila enfrentada a una serpiente que está enroscada a un árbol. Más allá, está representado un perro que tiene levantada una de sus patas anteriores y, finalmente, un hombre reclinado sobre un aposento. Su cabeza, desaparecida, podría haber sido barbuda y tiene un torque en el cuello y un segundo torque lo sostiene con su mano derecha mientras que con la izquierda sostiene un cuerno de la abundancia. Detrás de él, se perfila un ciervo[586]. Para Wuilleumier, los relieves de este cubilete de Lyon representan algunos aspectos de la religiosidad galo-romana, en el que los elementos iconográficos de Mercurio y de *Cernunnos* aparecen yuxtapuestos de manera intencionada: "*l'artiste a voulu souligner la parenté de Cernunnos avec Mercure*"[587].

Lambrechts, analizando todos los monumentos que representaban al "dios en la pose búdica", que es la posición característica de *Cernunnos*, también llegó a la conclusión de que fue asimilado en época galo-romana a Mercurio. El principal argumento es que en varias de las representaciones características de este tipo el dios celta lleva una bolsa, que es un atributo del Mercurio romano, de la que en alguna ocasión salen monedas. En una representación hallada en Autun el dios es, además, tricéfalo y en otra procedente de Puy-de-Touges, aunque sin cuernos, lleva el petaso de Mercurio[588]. Algunos de estos ejemplares tomados de la Lambrechts, con su número correspondiente, los representamos en la tabla siguiente[589].

Se observa, por tanto, que *Cernunnos* asumió en época galo-romana algunas características del Mercurio romano. Para Boucher, como dios de la abundancia, *Cernunnos* podía tomar sin dificultades la apariencia de Mercurio, con el que comparte algunos atributos como la bolsa, el gallo o el carnero. Por otra parte, las estatuillas de "Fortuna" en que la diosa aparece sentada con las piernas cruzadas y con cuernos de ciervo, representarían a la paredra de *Cernunnos*[590]. Esta relación es semejante a la frecuente paredría de Mercurio y Rosmerta en la epigrafía y en las representaciones escultóricas.

Nº	PROCEDENCIA	P.BÚDICA	CUERNOS	TORQUES	TRICÉFALO	BOLSA
2	Autun	X	X	X	X	
21	Saintes	X	X	X		X
23	Reims	X	X	X		X
24	Vendoeuvres	X	X	X		X
25	La Guerche	X				X
26	Meaux	X	X?			X
	Stuttgart	X	X			X

Tabla nº 10.- Atributos de Cernunnos *en la Galia*

582. El dios cornudo más difundido en las representaciones escultóricas de Britania, en el área de Cumbría, lleva frecuentemente una lanza en su mano derecha y un escudo rectangular en la izquierda y se trata, según la mayoría de los investigadores, de *Cocidius* o, quizá, de *Belatucadros*, divinidades indígenas relacionadas con Marte en diversas inscripciones de la zona (Fairless, 1984, 239; Ross, 1961, 73). Sin embargo, para Ross, la diferencia principal entre las representaciones de *Cernunnos* y las de los dioses cornudos del norte de Britania es que estos son itifálicos y *Cernunnos* no, a pesar de que algunos de sus atributos implican fertilidad y virilidad (1961, 71). Desde nuestro punto de vista, los elementos fálicos se relacionan con *Cernunnos* en algunas representaciones, como en Val Camonica, donde los individuos que acompañan al dios se caracterizan por grandes órganos sexuales masculinos, por lo que la principal disimilitud es que *Cernunnos* nunca aparece con atributos guerreros, mientras que los dioses cornudos de los Brigantes lo hacen con mucha frecuencia.
583. Green, 1992, 59.
584. Duval, 1961, 421-422; Green, *ibid.*, *loc.cit.* (s. IV-III a.C.); según Bober (1951, 14 y 18), en su otro brazo lleva una serpiente con cuernos y no un segundo torques.
585. Wuilleumier, 1936, 48.
586. *Ibid.*, 48-49.
587. *Ibid.*, 49.
588. Lambrechts, 1942, 26; Bober, *ibid.*, 38-42.
589. Lambrechts, *Ibid.*, 21-25.
590. Boucher, 1976, 177.

Algunos indicios de la relación entre *Cernunnos* y Mercurio se pueden percibir a partir de la relación que el ciervo, animal claramente vinculado al primero, tiene con Hermes. En Arcadia el ciervo tenía un gran predicamento como animal sagrado relacionado con el dios griego. Son conocidos relieves que muestran al dios con un falo culminado en una cabeza de ciervo, algunos de ellos procedentes de Delos y Durazzo, y también se han registrado ejemplares donde aparece una serpiente cornuda introduciéndose entre las piernas de Hermes formando en su parte final un doble órgano sexual[591].

Sin embargo, permanece el problema de los cuernos de ciervo, puesto que en las representaciones galo-romanas de Mercurio el dios no lleva cuernos y, a la inversa, uno de los atributos más característicos de Mercurio, el caduceo, no acompaña a *Cernunnos* en ocasión alguna. Tan sólo conocemos una representación de Mercurio con caduceo y con cuernos en Aesica (Great Chesters)[592]. Habida cuenta de estas diferencias, Boucher concluía que estas divinidades, a pesar de su semejanza y proximidad funcional, no son equivalentes en sentido estricto, sino que *Cernunnos* es una epíclesis aplicable a diversos dioses relacionados con la riqueza y la abundancia, como Mercurio, *Sucellus* o Fortuna[593].

A nuestro juicio, algunos datos permiten rechazar esta conclusión de Boucher. Parece claro, por su significado, que *Cernunnos* es una epíclesis, pero no lo es tanto que ésta sea aplicable a varias divinidades: en el caldero de Gundestrup sólo aparece un dios sentado con las piernas cruzadas que tiene como atributos cuernos de ciervo, torques y serpiente. Igualmente sólo aparece una divinidad de este tipo en el pilar de los *nautae Parisiaci*. Este dios nunca aparece con un atributo de Júpiter o de Marte; tampoco comparte símbolos con otros dioses indígenas como *Sucellus* o *Taranis*. Ante este hecho, la repetición de coincidencias iconográficas con el Mercurio romano es más destacable.

Los cuernos de ciervo de *Cernunnos* son, por tanto, el principal elemento disonante respecto del perfil iconográfico del Mercurio romano y, además, la carencia o posesión de ese atributo es el principal argumento para quienes ven dentro de este tipo de representaciones varias divinidades diferentes. Sin embargo, la existencia o no de cuernos en algunos monumentos de este dios céltico ha sido explicada por Hatt con unos argumentos probables y extremadamente sugerentes.

Este investigador partió de la comparación entre dos placas del caldero de Gundestrup. En una de ellas aparece una diosa entre dos divinidades masculinas con las manos alzadas y en la segunda placa se representa el dios sentado en "pose búdica" con cuernos de ciervo, un torques colocado en el cuello y un segundo torques sosteniéndolo con la mano[594]. Para Hatt, el rostro de una de las dos divinidades que aparecen flanqueando a la diosa corresponde al del "dios de la rueda" o *Taranis* que aparece en otra placa con una rueda en la mano. Del mismo modo, la cara de la otra divinidad masculina que aparece junto a la diosa es exactamente igual que la de *Cernunnos*, tal como se representa en la otra placa de la misma pieza donde aparece sentado y con cuernos. La diferencia clave es que en la imagen primera, junto a la diosa, el dios no lleva cuernos y en la segunda placa sí[595]. Se evidencia, por tanto, que la misma divinidad aparece en dos situaciones diferentes con cuernos y sin ellos.

Para Hatt, la placa donde aparecen *Taranis* y *Cernunnos* (sin cuernos) a ambos lados de la diosa representa la competencia de los dos dioses por ella, mientras que la imagen de *Cernunnos* con los cuernos de ciervo muestra las consecuencias del adulterio de la diosa con *Taranis*, acontecimiento que también está simbolizado en que el dios cornudo lleva su torques en el cuello y el que pertenece, probablemente, a la diosa lo lleva en la mano[596].

Para Hatt, en determinados momentos del año la diosa reinaba con *Taranis* en el cielo, momento en que *Esus* en la tierra sufría la metamorfosis convirtiéndose en *Cerunnos*. Algunos monumentos lo muestran en este momento exponiendo en su mano el collar de la esposa que le ha abandonado[597]; en este sentido, hemos de recordar que *Lugus* aparece en los textos irlandeses como un marido traicionado por su esposa *Buach* y por *Cermat Mirbel*, hijo de *Dagda*[598]. En otro momento, la diosa descendía a la tierra y se desposaba con el dios, que tomaba entonces su fisonomía normal. Todo ello forjaba un ciclo estacional de celebraciones y rituales[599]. Posiblemente, los monumentos que representan un dios en alguna ocasión sentado con las piernas cruzadas, caracterizado por tener una o las dos orejas de un animal, son el reflejo del citado proceso de metamorfosis en su momento inicial[600]. Un ejemplo de este tipo es una divinidad representada en pose búdica conservada en el Museo de Amiens que tiene una sola oreja de animal[601].

Sin entrar en detalles sobre estos mitos, lo que nos parece muy coherente es el hecho de que los atributos que muestra el dios dependen del momento del mito que se intenta mostrar. Ello justifica la existencia de monumentos del dios con y sin cuernos, sólo y con pareja y se evidencia, además, que *Cernunnos* es sólo una epíclesis que adopta el dios en un momento concreto del mito. De este modo, sus cuernos dejan de ser un impedimento para que aceptemos su paralelismo con el Mercurio romano ante la considerable frecuencia con que ambos comparten otros atributos.

591. *Ibid.*, 27.
592. Ross, 1961, 77 con figura nº 3.
593. *Ibid.*, 178.
594. Hatt, 1989, 79, fig. 63 a y b.

595. *Ibid.*, *loc.cit.*
596. *Ibid.*, 81.
597. *Ibid.*, 125, lám. 98 b; *uid.* también Green (1992, 60) respecto a la metamorfosis del dios.
598. Sergent, 1995, 109-111.
599. Hatt, 1989, 84.
600. En cuanto a los ejemplos de dioses con oreja de animal, *uid.* Boucher, 1976, 174.
601. Reinach, 1894, 373-374.

Ahora bien, arriba nos mostrábamos favorables a las tesis que plantean una doble relación de *Lugus* con los dioses Mercurio y Apolo y, paralelamente, con las teorías que ven en *Lugus* y *Cernunnos* una misma divinidad. Como ya hemos expuesto algunas relaciones iconográficas del dios cornudo con Mercurio, debemos plantear ahora las posibles relaciones que se muestran en los testimonios iconográficos entre *Cernunnos* y Apolo.

A partir del bajorrelieve de Reims, donde aparece *Cernunnos* con su característica pose búdica situado entre Mercurio y Apolo, algunos autores han formularon la tesis según la cual estos dos dioses son las interpretaciones romanas del dios céltico[602]. Según Krüger, la más clara interpretación del mismo es Mercurio, mientras que Apolo representaría su carácter de divinidad relacionada con la salud[603]. Para Bober, la inclusión de Apolo como acompañante de *Cernunnos* es muy difícil de interpretar[604]. Este autor especula sobre las estrechas relaciones existentes en el mundo clásico entre Apolo y Mercurio e, incluso, entre ambas divinidades en el ámbito galo-romano, como el altar del museo de Metz donde se muestra a Mercurio y *Rosmerta* en una cara y a Apolo en la otra o un bloque de Reims que ofrece en una cara un Mercurio desnudo con caduceo, lira y cornucopia[605]. También cita Bober el monumento procedente de Vendoeuvres donde aparece *Cernunnos* flanqueado por serpientes y dos jóvenes genios en cuya cara adyacente se representa a Apolo tocando la lira junto a un cuervo[606]. A partir de estos testimonios, Bober no ve una interpretación posible: "*Nevertheless, it is impossible at this time to venture any concrete suggestion as to the relation of Apolo with Cernunnos*"[607]. A nuestro juicio, estas representaciones escultóricas pueden adquirir un sentido pleno si las contemplamos en el contexto de la identificación de *Cernunnos* con *Lugus* y considerando que las dos divinidades romanas que fueron vinculadas a estos dioses célticos fueron, sobre todas las demás, Mercurio y Apolo.

Volviendo al momento en que planteamos la cuestión de, si *Vestius Aloniecus* puede relacionarse a la vez con *Lugus* y con *Cernunnos*, los datos expuestos nos inducen a adoptar una respuesta afirmativa, puesto que la denominación *Cernunnos* sería un apelativo utilizado para remarcar un momento concreto del ciclo mitológico de *Lugus*. Ambos aparecen frecuentemente asociados a una diosa, ambos se relacionan de manera clara con el Mercurio romano y, aunque de modo menos evidente, con Apolo y también muestran una tendencia a la pluralidad o al triplismo como ocurre también con el Mercurio galo-romano.

Si las esvásticas que decoran uno de los altares votivos dedicados a *Vestius Aloniecus* tienen un claro carácter solar y las grandes manos abiertas del icono confirman este perfil de la divinidad, los cuernos encajan perfectamente con una parte del mito y, en cualquier caso, guardan un paralelo con los de *Cernunnos*[608]. En este punto, debemos recordar que en los grabados de Peñalba de Villastar los ciervos están entre los animales más representados y uno de ellos se realizó junto a la inscripción dedicatoria al dios[609]. En conclusión, con las necesarias reservas derivadas de la carencia de datos determinantes, como ya sugirió Marco, el dios galaico *Vestius Aloniecus* posee unos caracteres iconográficos que permiten compararlo con *Lugus*.

La alusión a estos dioses con teónimos diferentes en lugares tan cercanos como las provincias galaicas de Pontevedra y Lugo no implica que sean divinidades de distinto carácter puesto que, como hemos afirmado en capítulos anteriores, existen claras diferencias desde el punto de vista teonímico entre la *Gallaecia* costera y el interior. Hemos de recordar que *Cosus*, constatado varias veces en la región de la costa, no aparece en las provincias de Lugo y Orense donde existe con seguridad una divinidad del mismo carácter pero con distinto nombre que, en nuestra opinión, es *Bandua*.

LOS EPÍTETOS DERIVADOS DE GRUPOS FAMILIARES: ¿TESTIMONIOS DE DIOSES VINCULABLES A LUGUS Y ARENTIUS?

A lo largo de este trabajo hemos aludido en varias ocasiones a divinidades indígenas cuyos epítetos se pueden vincular a antropónimos y, en consecuencia, a determinados grupos familiares. Los apelativos de este tipo sólo aparecen aludiendo a divinidades muy concretas y, por el contrario, no acompañan a teónimos de los que conocemos decenas de testimonios en Hispania. Ello nos induce a tomar en consideración la posibilidad de que las divinidades que llevan este tipo de apelativos compartan determinadas características entre sí o, en otras palabras, que tengan una significación religiosa similar.

Existen algunos argumentos que pueden sustentar estas conclusiones: en primer lugar, los dioses masculinos representados por un mayor número de testimonios epigráficos en Hispania, *Bandua*, *Cosus* y *Reue* que

602. Krüger, 1939, 254-255; Lambrechts, 1942, 41-42

603. Krüger, *ibid.*, 55: "*Von den beiden römischen Göttern neben ihm ist Merkur ebenso durch den Geldbeutel als Reichtumsspender charakterisiert; er ist die* interpretatio Romana *des gallischen Gottes. Danach ist anzunehmen, daß auch Apollo eine wesentliche Eigenschaft des Hörnergottes römisch darstellen soll. Ich vermute, er soll seine Kraft als Heilgott ausdrücken*".

604. Bober, 1951, 43.

605. *Ibid.*, *loc.cit.*

606. Esp. II, 1539.

607. Bober, 1951, 43-44.

608. Sobre las esvásticas de *Vestius*, hemos de citar unas estatuas procedentes de Velaux (Bouches-du-Rhône), que muestran a una divinidad sentada con las piernas cruzadas (pose búdica) en cuyo pectoral se representó una sucesión de grecas que Bertrand interpretó como "*une des plus ordinaires modifications du* swastika *ou croix gammée*" (1880, 343).

609. *Vid. supra.*

cuentan, entre los tres, con más de medio centenar de inscripciones, no han aparecido en ningún caso con epítetos que puedan ser clasificados con seguridad entre los antroponímicos. En cuanto a *Bandua*, de 22 apelativos conocidos, doce aluden a nombres de localidades y, de los otros diez, sólo un apelativo podría tener relación con un *cognomen*: *Picio*. Este apelativo se podría relacionar con *Picus*, nombre citado en una única inscripción procedente de *Conimbriga*, por lo que dicha vinculación ha de sugerirse con reservas[610]. Sin embargo, hemos observado que la mayoría de los apelativos de este dios aluden a comunidades locales, como *uici* o *castella*.

En cuanto a *Reue*, cuyo territorio de culto coincide casi en su totalidad con el de *Bandua*, ningún apelativo de los ocho testimoniados se puede relacionar con nombres personales. Hasta el momento, los análisis etimológicos han llevado a la conclusión de que dichos epítetos aluden a elevaciones montañosas o a hidrónimos[611]. Del mismo modo, ninguno de los diez apelativos de lectura fiable correspondientes a *Cosus* deriva, según los datos que conocemos, de antropónimos.

Lo que, a nuestro juicio, es extraordinariamente resaltable es que mientras estas tres divinidades, que representan una buena proporción de los testimonios de divinidades masculinas hallados en la franja lusitano-galaica, no llevan epítetos de este tipo, otras divinidades que están representadas por un número muy reducido de epígrafes y, en ciertos casos, por uno sólo, aparecen en ocasiones con ellos. Además, los dioses que son aludidos con apelativos antroponímicos se testimonian en lugares donde también eran adorados dos de los dioses de amplia difusión citados, *Bandua* y *Reue*. Teniendo en cuenta la especial vinculación de *Bandua* con las comunidades locales por medio de sus apelativos y, por otra parte, que los apelativos de *Reue* suelen aludir a elementos representativos del paisaje, como los ríos y las montañas, hemos de concluir, primero, que el tipo de apelativos de la divinidad marca una característica esencial de su significado religioso, es decir, que un determinado dios no puede ser aludido con apelativos elegidos arbitrariamente. En segundo lugar, teniendo en cuenta esta premisa, podemos establecer que los dioses con epítetos derivados de nombres personales son dioses diferentes a *Bandua* y *Reue* y con una especial vinculación al grupo familiar, pero ¿corresponden todos ellos a una divinidad del mismo tipo?

Para responder a esta cuestión, hemos de analizar primero los testimonios a que nos referimos. En el área lusitana, uno de los más seguros ejemplos de teónimo con epíteto derivado de un nombre personal es *Arentius Tanginiciaecus* (Rosmaninhal, Castelo Branco), derivado de *Tanginus*, el *cognomen* indígena más representado en Hispania, muchos de cuyos testimonios proceden de la Beira Baixa y de Extremadura, es decir, del ámbito de culto de *Arentius*[612]; *Aracus Arantoniceus* (Alcabideche, Cascais, Lisboa) también es una clara denominación de este tipo, puesto que su epíteto deriva del *cognomen Arantonius*, del que conocemos un buen número de testimonios[613]. Como vimos arriba, otra relación idéntica a ésta es la del epíteto *Mermandiceus* con el antropónimo *Mermandius*[614].

Es también muy probable el carácter antroponímico de *Caesariciaecus* (Martiago, Salamanca), epíteto que aparece sin teónimo y que deriva del *cognomen Caesarus/Caesaro*[615]. Sobre *Caesariciaecus*, hemos de tener en cuenta que apareció en torno al ámbito de culto del dios *Arentius* que, como hemos visto, aparece en una ocasión con el apelativo *Tanginiciaecus*, con el que aquel guarda una clara similitud estructural[616]. Otro apelativo antroponímico desprovisto de teónimo es *Tritiaecius* (Torremenga, Cáceres), relacionado con los nombres *Tritius/Tritia*, nombres de gran difusión en Hispania[617]. Sin embargo, no es absolutamente segura esta vinculación, habida cuenta de la existencia de varios nombres de ciudades que contienen el mismo radical[618].

Aunque con algunas reservas, podemos incluir en este grupo a *Mirarus Samacus Adualius* (Granadilla, Cáceres), cuyo primer epíteto puede remitirse a *Samacia*, *cognomen* que, aunque sólo está representado en Hispania por dos testimonios, ambos proceden de Coria y de Villar de Plasencia, localidades cercanas a Granadilla[619]. Además, el segundo epíteto podría relacionarse también con *Dualius*, nombre registrado por un epígrafe de Ahigal, enclave vecino del anteriormente citado[620]. La lectura del segundo epíteto como *Dualio* es también posible, puesto que la primera letra del mismo está tan desgastada que no se puede identificar con precisión alguna. El hecho de que los únicos ejemplos conocidos del epíteto y del antropónimo se hayan descubierto casi en el mismo lugar es, en cualquier caso, muy sugerente.

Estos datos ofrecen algunas posibilidades interpretativas: si los dioses que son aludidos con estos epítetos derivados de nombres de individuos tuvieron una especial relación con los grupos familiares y constituyen un *tipo* concreto de divinidad autóctona, los datos expuestos muestran que este tipo de dioses tuvo una difusión tan

610. Abascal, 1994, 458.
611. *Vid. supra.*

612. García, 1984, 48; en cuanto al nombre *Tanginus*, *uid.* Abascal, 1994, 522-523.
613. Abascal, *ibid.*, 282-283.
614. Búa y Guerra, 1999, 337; Abascal, 1994, 428.
615. Sobre estos *cognomina*, *ibid.*, 309.
616. Del Hoyo, 1994, 56.
617. Callejo, 1963, 226; en cuanto a los testimonios de *Tritius* y *Tritia* en Hispania, *uid.* Abascal, 1994, 532. En Galia, Whatmough, 1970, 658, 830, 1149 y 1301.
618. *Vid. supra.*
619. En las Galias están registrados los *cognomina Samius/Sammia* y *Sammo* (Whatmough, 1970, 654, 973, 1142 y 1299).
620. Salas y Burgaleta, 1996, 283; Abascal, 1994, 348 y 495.

amplia como la de los dos dioses supra-locales citados, *Bandua* y *Reue*, puesto que el territorio donde *Arentius* era adorado es complementario con el ocupado por *Aracus Arantoniceus* y también con el de *Mirarus Samacus Adualius*, *Tritiaecius*, *Mermandiceus* y *Caesariciaecus*.

Pero también existen teónimos con epítetos antroponímicos al norte del Duero. En toda la amplia región de *Gallaecia* tenemos a *Lucubo Arquieno*, representado con tres inscripciones, cuyo epíteto guarda relación con el ampliamente representado *cognomen Arquius*. El apelativo *Tabaliaenus* se asocia a un teónimo cuyo nombre completo no conocemos con seguridad, [...]*ouius*, aunque podría corresponder también al dios *Lugus* con la forma *Lugouius*. Más al sur, en la región de Astorga, tenemos dos testimonios de una misma divinidad, *Vacus*, que aparece en cada altar con un apelativo: *Caburius* en uno y *Donnaegus* en el otro. El primero deriva de *Caburus/Cabura/Caburia*, bien conocidos en Hispania y el segundo, aunque no se conoce en inscripciones de la Península Ibérica, se testimonia en las Galias con las formas femeninas *Donna*, *Donnia* y, en masculino, *Donnus*, del que constan ocho inscripciones[621]. También *Vestius Aloniecus* podría ser un dios de este grupo, ya que es posible que *Alonieco* esté en relación con antropónimos hispanos, como *Alla*, *Allo*, *Allu*, *Alo* o *Alona*[622] y con nombres galos como *Allo*, *Alloni*, *Allounus* o *Allus*[623]. Finalmente, *Turiacus* y *Turicaecus* pueden referirse al *cognomen Turius*, también registrado en Lusitania[624].

Si ubicamos en un mapa los ámbitos donde estos epítetos, con o sin teónimo, se registran, observamos que los territorios son también complementarios, como en el caso de los ubicados al sur del Duero (mapa nº 16). En nuestra opinión, estos datos refuerzan algunas de las tesis planteadas arriba que apuntaban una identificación o, cuando menos, unas grandes semejanzas, entre los teónimos *Arentius*, *Lugus* y *Vestius* y, por otra parte, entre éstos y los dioses galos asimilados a Apolo y Mercurio. Dado que no hemos observado estas relaciones partiendo del estudio de los epítetos divinos, sino de otros argumentos como los iconográficos, las asociaciones de dioses con diosas o las dedicaciones realizadas por mujeres, podemos afirmar que los epítetos antroponímicos son otra característica común de estos dioses.

Los datos que hemos tenido en cuenta para establecer equivalencias entre las divinidades que están detrás de determinados teónimos pueden parecer poco relevantes si se toman fuera de contexto pero, si observamos el conjunto de la epigrafía votiva referente a dioses indígenas en toda la Península Ibérica y en el resto de Europa, se observa que unas deidades tienen ese conjunto de características en común y otras no participan en modo alguno de ellas.

Si consideramos correcta esta teoría, podríamos ampliar nuestras hipótesis a dioses como *Vacus*, *Aracus*, *Mirarus* y los que están detrás de los apelativos *Caesariciaecus*, *Mermandiceus*, *Tritiaecius* y *Turiacus*, aunque sobre los dos últimos se pueden plantear otras interpretaciones. Si habíamos tenido en cuenta que *Bandua* y *Reue* constituyen dos tipos de divinidad de gran difusión en Hispania, las deidades que hemos estudiado en este capítulo pueden ser otro tipo distinto a los dos citados y coincidente territorialmente con ellos, que se definen por una marcada pluri-funcionalidad en la que destacaría su carácter solar, su vinculación a diosas relacionadas con la tierra y su relación con la salud y la economía individual así como con el ámbito privado y familiar.

621. Evans, 1967, 195.
622. Sobre estos testimonios, *uid*. Abascal, 1994, 267-268.
623. Evans, 1967, 133-134.
624. Abascal, 1994, 535.

17

OTRAS DIVINIDADES MASCULINAS DE DUDOSA TIPOLOGÍA

Volvamos de nuevo al territorio que nos ha servido de punto de partida para continuar nuestra delimitación de la estructura del panteón indígena hispano y hagamos un breve repaso de las hipótesis formuladas. En la región de la Beira Baixa (*grosso modo* la ribera del Tajo en la provincia de Cáceres y el distrito portugués de Castelo Branco) se da la mayor concentración de teónimos masculinos indígenas de carácter supralocal en la Península Ibérica: *Quangeius, Arentius, Bandua* y *Reue*[625].

En cuanto a *Reue*, como otros autores habían afirmado, se puede caracterizar como un dios semejante al *Taranis* galo, relacionado con los ríos y con las elevaciones montañosas por medio de los epítetos de sus dedicaciones y por el lugar de aparición de las mismas y, por tanto, con grandes similitudes con el Júpiter romano[626]. En lo que respecta a *Bandua*, como divinidad que suele llevar apelativos que lo vinculan a comunidades locales, se puede relacionar con Marte, que en la Galia romana es el dios que lleva más epítetos de este tipo y, por otra parte, con los Genios ciudadanos, que son acompañados en Hispania por este tipo de apelativos. Por tanto, es patente su función protectora y defensora de la comunidad local, lo que conlleva una vinculación con la guerra[627].

En cuanto a la naturaleza de *Arentius*, por la frecuencia en que era adorado junto a la diosa *Arentia*, puede ser vinculado a los dioses galo-romanos de carácter curativo que con mayor asiduidad formaban paredría: Apolo *Grannus* y Apolo *Borvo* que son adorados frecuentemente junto a las diosas *Sirona* y *Damona* o, también, con el Mercurio galo, al que se rinde culto a menudo junto a *Rosmerta*[628].

Habida cuenta de este esquema, si aceptamos que la parcela de la soberanía en el esquema panteístico de los pueblos célticos podía componerse de dos divinidades, sería plausible la hipótesis de considerar a la única divinidad indígena que coincide en el territorio de la Beira Baixa con los citados, como un dios semejante al que César llama Dispater que, en la Galia, parece corresponderse con *Sucellus*. Desde este punto de vista, *Quangeius* podría ser la segunda deidad masculina de la región del Tajo susceptible de ser interpretada como Júpiter, compartiendo la soberanía con *Reue*. La confirmación de esta tesis daría una destacable coherencia al panteón de divinidades indígenas de la Beira Baixa y del norte de Extremadura y lo asemejaría al que César definió para la Galia y al que surge tanto de los tipos escultóricos como de las ofrendas votivas galas y britanas. El esquema de César, si lo comparamos con el que hemos propuesto para la Beira Baixa, ofrece las siguientes equivalencias entre las divinidades masculinas:

Mercurio	*Arentius*
Apolo	*Arentius*
Júpiter	*Reue*
Marte	*Bandua*
Dispater	?

No obstante, antes de estudiar las características de *Quangeius*, creemos que es más apropiado analizar otra divinidad hispana que podría tener este perfil y sobre el que disponemos de mayor información, para retomar posteriormente los datos de *Quangeius*.

TONGOE NABIAGOI.

Esta divinidad era adorada en una fuente denominada “Fonte do Idolo” o “Idolo dos Granginhos” situada en el lugar del “Quintal do Idro”, a cierta dis-

625. Olivares, 1999, 286 ss.
626. Le Roux y Tranoy, 1973, 278; Penas, 1986, 126-127; De Hoz, 1986, 43.
627. Olivares, 1999, 279-304.
628. *Id.*, 1999, 290 ss.



Lám. 24.- Vista general de la Fonte do Idolo, de Braga

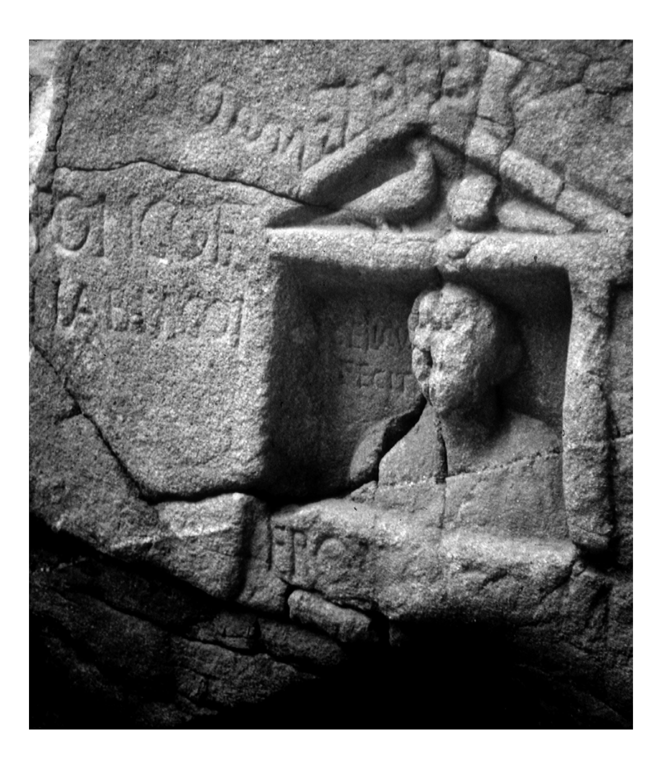
tancia hacia el este de las murallas de la ciudad romana de *Bracara Augusta*[629]. El acceso a la fuente se sitúa en la Rua do Raio, desde la que se ha de descender por unos escalones hasta el monumento, que está esculpido en un roquedo granítico de unos 3 metros de largo por 1,20 m. de alto desde el que surge un manantial natural que se convertía en un pequeño estanque posteriormente canalizado (lám. 24)[630].

Los relieves representados en la roca, así como las inscripciones se pueden describir en dos grupos diferenciados. A la izquierda observamos una figura de cuerpo entero en pie, con un objeto en sus brazos junto a una inscripción. A la derecha observamos una *aedicula* dentro de la que se representa un busto; en el frontón de la misma hay dos símbolos en relieve. En el interior y exterior de la *aedicula* también se realizaron inscripciones entre las que está el nombre de la divinidad adorada: *Tongoe Nabiagoi*[631].

Para Vasconcelos, la figura de la izquierda corresponde a un hombre barbado que sustentaría un objeto "*bastante volumoso, que lhe toma toda a metade esquerda do peito e lhe ultrapassa o ombro esquerdo*" cuya naturaleza es poco segura. Pero, después de un examen de la pieza en compañía de A. Bellino, Vasconcelos concluyó que se trataba de un gran cesto lleno de frutas rechazando de plano que fuese una cornucopia[632]. Además, el estudioso portugués afirmaba que la figura representaba al propio dedicante *Celicus Fronto*[633].

Blázquez vio en la figura de la izquierda un hombre de pie, con túnica, larga barba y una cornucopia llena de frutos que no sería el dedicante, como afirmó Vasconcelos, sino la representación del río, en consonancia con las representaciones más características de ríos en el arte romano[634].

629. Teixeira, 1938, 145 ss.
630. Argote, 1732, 261-262; Vasconcelos, 1905, 239; Teixeira, *ibid.*, *loc.cit.*
631. La lectura correcta la ofreció Melena (1985, 531-535). No mencionaremos el resto de las inscripciones en las que se cita el dedicante y su *origo*, puesto que no afecta a los objetivos del presente trabajo. La bibliografía de las inscripciones es la siguiente: Vasconcelos, 1905, 239-263; Hübner, *EE* 8, 115; Cardozo, 1935, 32 nº 69; Teixeira, 1938, 145-153; Cortez, 1954, 90-103; Cardozo, 1958, 159-162, 162, 187, 192-194 y 198; Blázquez, 1962, 194-195; Sampaio, 1963, 260-267; Rigaud, 1973, 26-27; Tranoy, 1981, 283-285; Encarnação, 1975, 282-288; Guimarães, 1901, 72; García, 1991, nº 174; Rodríguez Colmenero, 1993, 81-89 nº 41; Prósper, 1997, 163-176.
632. *Ibid.*, 245-246.
633. *Ibid.*, 251 y 262.
634. Blázquez, 1962, 194; en el mismo sentido, Rigaud (1973, 27).



Lám. 25.- Representaciones de la parte derecha de la Fonte do Idolo de Braga

Para Tranoy, el objeto que tendría el personaje de la izquierda en su mano derecha podría ser una cornucopia, pero consideró que el estado del monumento no permitía distinguir sus características[635].

Según Rodríguez Colmenero, la figura de la izquierda es aparentemente senil, barbada o estante, de varón con túnica larga y toga con pliegues. Pero, dado su desgaste, su cara podría ser también de una figura femenina y portar una cornucopia, por lo que sería una "diosa de la abundancia o similar". Pero al lado izquierdo de la figura se observa una hornacina vacía con perforaciones que habrían sido ocupadas por vástagos de hierro incrustados, por lo que habría existido algo, hoy desaparecido, en ese lugar que sería, quizá, un texto epigráfico[636]. En opinión de este autor, si la figura corresponde a una diosa, podría ser una divinidad femenina asimilada a Fortuna con la cornucopia[637].

Parecida divergencia de opiniones se han formulado respecto al conjunto escultórico existente en la parte derecha de la roca. Según Vasconcelos, el busto de la *aedicula* correspondería al dios[638]. Una opinión contraria fue expresada por Blázquez, que veía en esta imagen el rostro del dedicante[639]. Para Rodríguez Colmenero, "*la figura del edículo sería un busto clásico, retrato de un jovencito, que sólo tiene en contra para serlo la simbología sacra del frontón y el frontón mismo. Sería así una deidad masculina joven*"[640].

Las conclusiones que se pueden obtener a partir de la observación de las figuras humanas son, habida cuenta de su desgaste y escasos atributos, poco sólidas. Sin embargo, los iconos representados en el frontón han permitido profundizar algo más en el carácter de la divinidad o divinidades adoradas en la "Fonte do Idolo" (lám. 25).

Vasconcelos los interpretaba como una paloma y un mazo[641] vinculando éste último, en general, al culto a las aguas y caracterizando, por tanto, a *Tongoe Nabiagoi* como el Genio de la fuente[642].

Para Tranoy, la divinidad se habría evocado únicamente en el frontón del edículo por medio de la paloma y el mazo que serían los símbolos divinos. Según él, habría que tener en cuenta varios datos: en primer lugar, que el mazo es en la Galia el emblema del dios *Sucellus*; en segundo lugar, que esta divinidad gala aparece formando paredría con una diosa llamada *Nantosuelta* cuya raíz *Nantu-* se vincula a las fuentes y corrientes fluviales; en tercer lugar que, en ocasiones, el cuerno de la abundancia acompaña a *Sucellus* sustituyendo al mazo reforzando su carácter de protector de la naturaleza y la fertilidad[643]. Por tanto, para Tranoy, los paralelos con el caso de los dioses adorados en la "Fonte do Idolo" son claros: "*un dieu barbu, une corne d'abundance, un maillet, une source au piec d'un rocher et enfin la déesse* Nabia *qui joue ici le rôle de* Nantosuelta*, honorée soit isolément soit à travers le nom de* Tongo Nabiagus*...le maillet, symbole de* Tongo*, et la colombe, symbole de* Nabia*, sont le reflet de cette dualité divine*"[644]. La tesis de Tranoy tenía en cuenta, por tanto, datos disponibles sobre la religión indígena tal como sobrevivía en los primeros siglos de nuestra era en las provincias galas del imperio romano.

Para Rodríguez Colmenero, la escena de la derecha muestra un edículo u hornacina cubierto con frontón triangular, en cuyo tímpano aparecen afrontados una paloma y lo que parece un mazo, nabo o remolacha con su rama correspondiente. La paloma, según él, tuerce hacia la izquierda la cabeza levantada, como

635. Tranoy, 1981, 283-284.
636. Rodríguez Colmenero, 1993, 81 y 86.
637. *Ibid.*, 87.
638. Vasconcelos, 1905, 259 y 262. Toutain (1967, 153) planteaba algunas dudas al respecto.
639. Blázquez, 1962, 195.
640. Rodríguez Colmenero, 1993, 86.
641. Vasconcelos, 1905, 259 ss., al igual que Toutain (1967, 153) y Blázquez (1962, 195).
642. Vasconcelos, *ibid.*, 263. Aunque cuestionando el método argumental de Vasconcelos, Toutain también concluía que lo único seguro era que se trataba de un "*dios de source*" (*Ibid.*, 154). Cortez relacionaba la *Fonte do Idolo* con el culto a *Asklepius* e *Hygia*, partiendo de una vinculación simplista e "intrínseca" entre los cultos de agua, la salud y la purificación (1954, 102-103). Según Encarnação, la tesis de Cortez no era convincente (1975, 288).
643. Tranoy, 1981, 284.
644. *Ibid.*, *loc.cit.*

picoteando el objeto que tiene delante[645]. La interpretación de Tranoy, según la cual el mazo sería de *Sucellus* y la paloma de *Nabia* le parece a Rodríguez Colmenero "demasiado rebuscada"[646]. Según él, existiría una paloma, pero lo que se dice un martillo le parece "*mejor, un bulbo vegetal, con su rama, de la familia de las crucíferas*". Para este autor, el símbolo de *Sucellus* siempre se presenta como martillo, no como mazo y, además, "*la actitud de la paloma, como de estar engullendo, tras picotear*", abonaría su hipótesis[647].

La interpretación de Rodríguez Colmenero no nos parece acorde con los motivos que se observan, carece de paralelos y, además, no conduce a ninguna conclusión que nos permita llegar a interpretaciones más generales sobre la religión indígena bajo dominio romano en el occidente Europeo. Sin embargo, el análisis y desarrollo de la tesis de Tranoy, que ya en principio parecía muy sugerente, nos ha permitido no sólo reforzarla con mayores argumentos, sino enmarcar a la divinidad masculina adorada en la fuente de Braga dentro de la estructura panteística de la religión indígena en el noroeste de Portugal.

EL MAZO, EL PÁJARO Y LOS DIOSES GALO-ROMANOS SUCELLUS Y NANTOSUELTA.

Hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que en la "Fonte do Idolo" se adoraba a *Tongoe Nabiagoi* como divinidad masculina, pero también a la diosa *Nabia*, como consta en un altar hallado en la propia fuente dedicado por una mujer[648]. Este hecho hace posible, en principio, la tesis de Tranoy que establecía un culto a dos dioses paredros en la fuente representados por el mazo y el ave.

El paralelo con los dioses galos *Sucellus* y *Nantosuelta* viene dado por dos altares en los que parecen apreciarse los mismos atributos que se observan en la fuente de Braga. En el primero de ellos, aparecido en Saarburg, se representa un personaje de pie que tiene en su mano izquierda un mazo provisto de una larga asta y en la mano derecha un vaso u *olla*. Junto a esta figura hay otra de una mujer vestida, que en su mano izquierda lleva una larga asta que en su parte superior tiene un edículo y en su mano derecha una pátera que apoya sobre un altar. Debajo de las dos figuras, en bajorrelieve se representó un ave, que parece ser un cuervo[649]. Lo más interesante es que encima de las figuras se realizó la inscripción con la dedicación a las dos divinidades: *Deo Sucello Nantosuelte* (al dios *Sucellus* y a *Nantosuelta*).

El ave como atributo de *Nantosuelta* aparece en otros casos. En un segundo altar hallado cerca del anterior aparece una mujer de pie, completamente vestida que sostiene en su mano izquierda un pequeño incensario y con su mano derecha una larga asta con un edículo idéntico a la de la pieza anterior. Según Reinach, junto a la figura se habría representado un pájaro, quizá un cuervo, como en el ejemplo previo[650]. En otro ejemplar de Speyer, en territorio de los Németos, se representa a la diosa con el cetro finalizado por el edículo, frutas y un cuervo a sus pies[651].

La diosa *Nantosuelta* es evocada, probablemente, en otro tipo de manifestaciones[652]. Se trata de unas *aediculae* de gran tamaño en cuyo exterior se representaron diversas figuras divinas. El edículo de Castel-Mainz**,** muy similar al representado en Braga muestra a Juno de pie entre dos cortinajes. La diosa apoya su mano izquierda sobre una larga asta y en la mano derecha sostiene una pátera; a su derecha, en el suelo, hay un ave. Las cortinas representarían la frontera con el mundo infernal, lo que se confirmaría porque en otro de los laterales de la pieza se representa a Hércules luchando con Cerbero. Según Hatt, estas *aediculae* serían atributos de la diosa *Nantosuelta* en algunos relieves y la Juno representada en los ejemplares monumentales guardaría una estrecha relación con ella[653].

El mazo es considerado, desde la aparición del altar de Saarburg, como el principal atributo de *Sucellus*[654], sin perjuicio de que este "dios del mazo" pudiera ser aludido con otros nombres en diversos lugares, dado el gran número de representaciones del dios en toda la Galia romana y la escasez de testimonios donde consta el teónimo *Sucellus*[655].

La asociación de este dios con Silvano por los investigadores es anterior a la aparición del altar de Saarburg y, por tanto, a la adjudicación de los monumentos donde aparecía la figura del dios con el citado atributo a *Sucellus*[656]. Sin embargo, buena parte de los especialistas han mantenido la vieja teoría afirmando una equivalencia entre ambos teónimos fundamentándola en varios testimonios: la existencia de varias representaciones de Silvano con un mazo, con un vaso y, finalmente, junto a un perro que, por tanto, se podrí-

645. Rodríguez Colmenero, 1993, 82.
646. *Ibid.*, 84.
647. *Ibid.*, 86.
648. Teixeira, 1938, 151-153; Cortez, 1952, 32-45; *AE* 1955, 258; Blázquez, 1962, 178; Encarnação, 1975, 240-243; Melena, 1984, 236 nº 1; Vives, 1971, nº 886; García, 1991, nº 173.
649. *CIL* XIII 4542; Reinach, 1908, I, 217 ss.; Nagy, 1994, 822 nº 30.
650. Reinach, 1908, I, 219; Linckenheld, 1929, 85.
651. Green, 1992, 157-158. Es también muy relevante la relación entre el pájaro y la diosa que se muestra en una de las placas del Caldero de Gundestrup, en la que la diosa soberana lo sostiene con su pulgar (Green, 1995, 164).
652. Hatt, 1989, 84 ss.
653. *Ibid.*, *loc.cit.*
654. *Vid. infra.*. Linckenheld consideraba el mazo como la abstracción del dios (1929, 83).
655. Nagy, 1944, 822 ss.
656. Reinach, 1908, I, 225; Keune, 1931, 516.

an considerar como atributos del dios galo adquiridos por Silvano lo que, según Michaelis, estaba en contra de una identificación entre el "dios del mazo" con Dispater[657].

La relación, aunque no exclusiva, de *Sucellus* con Silvano fue defendida posteriormente por Lambrechts[658]. Según este autor, el hecho de que Diana apareciera en ocasiones en paredría con Silvano y, por otra parte, con *Sucellus*, confirmaría dicha asociación.

La identificación de *Sucellus* con Dispater tiene su punto de partida en la afirmación de César según la cual los Galos adoraban a este dios, del que se creían descendientes[659]. Según Reinach[660], César le denominó Dispater y no Plutón para reflejar la idea de paternidad del dios galo junto a su carácter infernal.

Varios argumentos sustentarían, según Reinach, esta identificación: en primer lugar, si el "dios del mazo" no se identificara con Dispater, habría que pensar que el gran dios galo que menciona César nunca fue representado en época romana, algo realmente difícil; la otra alternativa sería considerar la afirmación del dictador sobre Dispater errónea, lo que también es descartable puesto que el druida Diviciaco era una de sus fuentes de información sobre la religión gala y el conocimiento de César sobre la misma se ha visto sobradamente confirmado por las inscripciones y la iconografía[661]. Además, para Reinach el tipo estético de *Sucellus* se asemeja al Serapis alejandrino, y en el relieve de Varhély, la diosa que acompaña al dios tiene una llave, como Isis; ello vendría dado por la naturaleza ctónica del dios galo. En tercer lugar, en los bajorrelieves de Déva y Varhély, el perro que acompaña a *Sucellus* tiene tres cabezas, como Cerbero. Finalmente, en dos estatuillas de bronce, de Viége (Genève) y Cairanne (Avignon), la cabeza del dios va cubierta de un pequeño *polos*[662].

La conclusión final de Reinach es que el "dios del mazo" no se identificaría con Silvano ni con Serapis, sino que sería una divinidad gala sin imágenes hasta después de la conquista romana, cuando se convertiría en un tipo plástico inspirado en el Serapis alejandrino, pero con unos atributos conformes a la mitología gala. En definitiva, este dios se relacionaría con dos dioses greco-romanos: con Dispater de modo más profundo debido a su carácter infernal como ya describió César y, con Silvano, únicamente por sus atributos y características superficiales[663].

Según Linckenheld, la identificación entre *Sucellus* y *Dispater* explicaría el hecho de que en los ámbitos donde existen representaciones de Dispater, faltan totalmente estatuas de *Sucellus*, como en las regiones del noroeste balcánico (Dalmacia y Panonia)[664]; por otra parte, el carácter infernal del "dios del mazo" se reforzaría si tenemos en cuenta que en un buen número de estatuillas las ropas y las piernas del dios están cubiertas de cruces, círculos y rosáceas[665]. Además, su vinculación a dios romano se haría evidente a partir de un texto de Tertuliano[666] en el que llama Dispater al individuo que, provisto de un mazo, retiraba de la arena a los gladiadores muertos[667]. En definitiva, Linckenheld aportó algunos argumentos añadidos a la tesis según la cual *Sucellus* habría sido interpretado en el período posterior a la conquista romana, principalmente como Dispater en el rol de divinidad infernal, pero también con Silvano. Para este autor, su asimilación a este último venía dada por un hecho: "*il n'y a aucune divinité dans la panthéon romain qui exprimait si bien le caractère chtonien et domestique de Sucellus que juste Silvain*". Finalmente, *Sucellus* tendría un carácter que se plasmaría en su vinculación con algunos santuarios de Mitra[668].

657. Un ejemplo sería el bajorrelieve de Ramsen, cerca de Kaiserlautern donde sobre una dedicación al *deo Siluano* hay una figura de hombre de pie con una asta y entre dos perros. (Michaelis, 1895, 136; Reinach, 1908, I, 227; Lambrechts, 1942, 111-112). La distinción entre Dispater y el dios galo era evidente para Michaelis en una dedicación a Dispater y Aerecura donde se ve a los dos dioses sentados sin ninguno de los atributos característicos de *Sucellus* (Michaelis, *ibid.* 147). De la misma opinión era Baratta (1993, 243-244), para quien sería el dios del bosque y posiblemente se relacionaría también con la producción del vino.

658. Lambrechts, 1942, 111; Duval, 1976, 63; Green, 1991, 99; Nagy, 1994, 823.

659. Caes. *BG* 6, 18: *Galli se omnes ab Dite Patre prognatus idque ab Druidibus proditum dicunt.*

660. Reinach, 1908, I, 229 ss.; la equivalencia *Sucellus*-Dispater era correcta para Grenier, 1923, 110; Linckenheld (1929, 44-45) y Duval (1976, 64). En contra, Baratta (1993, 242).

661. Reinach, *ibid.*, 229. Según Linckenheld, estos argumentos serían los más sólidos para probar la identificación entre ambos dioses (1929, 44-45).

662. Reinach, *ibid.*, 229-230; Lambrechts, 1942, 110; según Baratta, el perro no ha tenido únicamente un significado ctónico ni en el panteón greco-romano; además, sólo aparece con tres cabezas en los relieves de Oberseebach y Varhély (1993, 238).

663. Reinach, *ibid.*, 230-231. La misma idea es desarrollada por Boucher, para quien su relación con Silvano sería sólo de carácter secundario (1976a, 169).

664. Linckenheld, 1929, 59 ss.

665. Linckenheld, 1929, 53 ss. y 59.; Boucher, sin embargo, opinaba que estos símbolos eran adiciones tardías de carácter secundario que no formaban parte de la personalidad original del dios (1976a, 170). Según Green, estos símbolos resaltarían el aspecto solar de la divinidad (1991, 49).

666. *Ad Nationes*, 1, 10: *Dis pater, Iouis frater, gladiatorum exequias cum malleo deducit*.

667. Linckenheld, 1929, 41 con nota 2; Lambrechts, 1942, 106. También se suele aportar como un dato a favor de esta vinculación el mazo como atributo del dios infernal etrusco Charun. En este sentido, *uid.* Lambrechts (*ibid.*, *loc.cit.*); Boucher, por el contrario, consideraba que este dato no se debía utilizar por ser una comparación indirecta entre dos universos religiosos muy diferentes (1976a, 167).

668. Linckenheld, *ibid.*, 76 y 89-90. Los argumentos que aporta para fundamentar el carácter doméstico del dios no son, a nuestro juicio, suficientes. Al menos, para justificar esta característica como primaria en la tipología religiosa del dios.

Según Lambrechts, en cierta sintonía con las tesis de Reinach y Linckenheld, *Sucellus* aglutinaba caracteres que en el mundo romano correspondían a Silvano y a Dispater, pero la principal aportación de este autor a la historiografía del dios galo venía dada por su vinculación explícita a Júpiter[669].

Para Lambrechts, el asta del mazo que sostiene *Sucellus* guarda una gran similitud con el cetro de Júpiter[670]; la semejanza entre la actitud majestuosa y serena de ambos dioses así como entre sus respectivas fisonomías sería también digna de resaltar, ya que ambos tienen cabellera larga y ondulada y son barbados[671]; el mazo y otros símbolos equivalentes de otras religiones como el martillo o el hacha serían símbolos del dios del cielo y del trueno, asimilables al rayo[672]; finalmente, esta asociación entre el dios galo y Júpiter se evidenciaría a partir de una inscripción de Mainz en la que se otorga el epíteto *Sucaelo* a Júpiter Optimo Máximo[673].

Boucher, quien creía en un principio en una exclusiva equivalencia *Sucellus*-Dispater por no aceptar un mayor abanico funcional del dios galo y había puesto en duda la teoría de Lambrechts que establecía una vinculación añadida de *Sucellus* a Júpiter[674], aceptó finalmente la estrecha relación entre estos dioses y la consolidó con nuevos datos. Sus principales fundamentos fueron el aspecto físico de la divinidad, sereno y majestuoso, semejante a algunas representaciones de Zeus-Júpiter y, por otra parte, la interpretación del *Sucellus* de Vienne (Isère), una estatuilla de bronce hallada en 1866 que representaba un hombre desnudo caracterizado por la olla y un objeto denominado *barillet* por los investigadores franceses[675]. Este consiste en un gran cilindro que soportaba detrás de su cabeza provisto de cinco cilindros más pequeños sujetos al primero por medio de radios semejantes a los de una rueda y tomando el aspecto de mazos: Boucher calificó a esta divinidad como "*Sucellus maximus*"[676].

Para Chassaing, el cilindro central sería sin duda un símbolo solar y los pequeños mazos que surgen de él evocarían los rayos del sol a la vez que el carácter tonante de la divinidad, estableciendo una simbiosis de las dos concepciones, el sol y el trueno, en una misma noción[677]. Por otra parte, según Green existe un paralelo con este objeto en una escultura procedente de Dôle (Jura), en la que un *barillet* se asocia con un pájaro y una pequeña rueda solar, lo que confirmaría en cierta medida el carácter estelar del dios. Para Green, los *barillets* detentarían una simbología intencionada que aglutinaría el poder del mazo, la riqueza de los barriles y la supremacía del sol[678].

Además de este atributo que lo relacionaría con Júpiter, el *Sucellus* de Vienne lleva una piel de lobo sobre la cabeza que le cae sobre la espalda en un paralelo casi exacto con el Hades de Tarquinia vinculando claramente, por tanto, a *Sucellus* con Hades-Dispater. Se podía establecer, por tanto, una determinada vinculación de Jupiter-Dispater-*Sucellus*[679].

Pero Lambrechts había llevado sus conclusiones más lejos ya que, además de proponer que existió una *interpretatio* de *Sucellus* como Dispater y como Júpiter, argumentó que era también equivalente a otro dios galo, *Taranis*, claramente vinculado a Júpiter en las inscripciones y en la iconografía. Para defender esta posición este autor tenía en cuenta las afirmaciones de los comentaristas de Lucano: uno de ellos comparaba a *Taranis* con Dispater, mientras otro lo hacía con Júpiter[680]. Además, aludía a dos columnas de

669. No obstante, Linckenheld había observado ya el carácter astral del "dios del mazo", pero relacionándolo con el culto a Mitra (1929, 78 ss.).
670. Lambrechts, *Ibid.*, 101-102. Para Boucher (1976a, 168 e *id.*, 1988, 80) este argumento no es de peso, ya que también tendría paralelos con el tridente de Neptuno o el caduceo de Mercurio.
671. Lambrechts, *ibid.*, 113; Boucher, 1976a, 165-166.
672. Lambrechts, *ibid.*, 104; en el mismo sentido, Green (1991, 52-53) destaca que los Baales orientales, Júpiter Dolichenus o Zeus-Hadad llevan dobles hachas siendo, a su vez, dioses de la tormenta. Por otra parte, las cruces y rosáceas que se realizaron sobre las estatuillas de *Sucellus* resaltarían su carácter solar (*ibid.*, *loc.cit.* y p. 98). Por el contrario, para Boucher son débiles los argumentos que relacionan al dios con los fenómenos atmosféricos, puesto que el hacha o el rayo no tienen una vinculación directa con el mazo de *Sucellus* (1976a, 165).
673. *CIL* XIII 6730; Hatt, 1989, 193. En contra, Reinach (1908, I, 220), quien consideraba que la dedicación a *I.O.M. Sucaelo et Gen(io) loci* se habría hecho a tres divinidades: Júpiter, *Sucellus* y el Genio del lugar. Estaría, según él, en consonancia formal con otra dedicación a *I.O.M. Eponae et Celeia sancte*.
674. Boucher, en sus primeros trabajos sobre el tema establecía que el aspecto majestuoso de *Sucellus* venía dado por ser Dispater, como hermano de Júpiter y veía, por tanto, una "parentela" entre el dios máximo de los romanos y *Sucellus* (1976a, 167-169 y 1976b, 76-77). Sin embargo, en su trabajo de 1988 ve más clara la estrecha relación entre ambas divinidades (*uid. infra.*).
675. En cuanto a la semejanza con estatuas de Zeus y Júpiter, *uid.* Boucher, 1976b, 71. Respecto a la figura de Vienne, se han planteado algunas dudas a su validez pero, según Hill, no hay duda de que todo el conjunto es antiguo, por su ensamblaje, fijaciones y por determinadas reparaciones que se observan que habrían sido realizadas en época antigua (1953, 205-222). En cuanto a los ejemplares conocidos de "barillets" *uid.* Chassaing, 1956, 157 ss.
676. Boucher, 1988, 83.
677. Chassaing, 1956, 188-190.
678. Green, 1991, 53 y 98. La significación de los barriles que acompañan en ocasiones a *Sucellus* se han interpretado bien como símbolos de la fertilidad de la región, con importante dedicación al vino, o como representaciones de la resurrección, figurando el vino como sangre (*ibid.*, *loc.cit.*).
679. *Ibid.*, *loc.cit.* Chassaing veía también el carácter infernal del dios en las hojas de laurel que decoraban el cilindro central del "barillet" del Museo del Louvre (1956, 190).
680. Zwicker, 1904, 51-52. Con Dispater: *Taranis Ditis Pater hoc modo apud eos placatur: In alueo ligneo aliquot homines*

Júpiter con el gigante anguípedo en las que el dios tenía un mazo y a un altar de Vernègues en cuyos tres lados se representaba un árbol, una rueda (símbolo de *Taranis*) y un mazo que, para él, eran tres elementos del dios[681]. Green citaba algunos ejemplos más de esta fusión de elementos solares con mazos e, incluso, con figuras que parecen representar al dios[682].

Taranis y Sucellus como divinidades soberanas solidarias y complementarias.

Sin embarg o, es muy diferente considerar la existencia de dos divinidades galas como *Sucellus* y *Taranis* que pudieran tener características comparables con el mismo dios romano, a establecer que estos dos teónimos galos escondan una única divinidad, como hizo Lambrechts. Ello invalidaría, en primer lugar, el esquema panteístico de la Galia establecido por César, ya que él citaba al Júpiter y al Dispater galos como dos dioses diferentes.

Pero, lo que es más importante, dicho planteamiento no tuvo en cuenta la gran cantidad de representaciones de *Sucellus* y la resaltable coherencia iconográfica entre todas ellas en lo que respecta a la imagen del dios y a sus dos atributos principales, el mazo y la olla y, por otra parte, entre los monumentos de Júpiter con el gigante anguípedo o los del llamado "dios de la rueda", usualmente atribuidos a *Taranis* y también muy numerosos. Aunque existen algunas coincidencias y yuxtaposiciones entre los atributos de ambas divinidades, la mencionada coherencia interna de ambos conjuntos de representaciones parece determinante para considerar a *Taranis* y a *Sucellus* como divinidades diferentes[683], máxime si tenemos en cuenta que las representaciones del "dios de la rueda" coinciden territorialmente con las del "dios del mazo"[684].

Según Green, aunque estos dos tipos de divinidad estaban estrechamente relacionados[685], no existió una fusión total. El rol de ambos dioses era solidario: "*both the hammer-god and the lord of the sun could protect against illness, soften the blow of death and cause the earth and its inhabitants to flourish. Where the two cults formed an alliance, the result would have been powerful indeed*"[686]. También Hatt consideraba a *Sucellus* y a *Taranis* como dos divinidades distintas a pesar de que en ocasiones podían ser confundidos[687].

El carácter soberano de *Sucellus* y *Taranis*, así como su relación con el cielo y el sol guardan una sugerente similitud con las características de las divinidades que comparten la parcela soberana en la religión indoirania, según se muestra en los Vedas. En este sentido, Mitra y Varuna son dos dioses que actúan en común en diversas parcelas, pero también son complementarios[688].

Esta compleja dualidad la describió Dumézil del siguiente modo: "*Mitra y Varuna están la mayoría de las veces, indiferenciados en sus relaciones con el cosmos, en particular con las divisiones binarias o los mecanismos dobles que lo componen: gobiernan juntos el cielo y la tierra, el sol y la luna, velan por la alternancia del día y la noche y son solidariamente activos en uno y otra. Pero de las observaciones precedentes sobre sus naturalezas, podemos prever que cuando sean destinadas distributivamente a uno u otro término de estas parejas, a) el término más cercano al hombre, material o moralmente (lo terrestre, lo visible, lo familiar, etc.) se alineará con Mitra, el término más alejado (lo celestial, lo invisible, lo misterioso, etc.) con Varuna; b) lo más luminoso dependerá de Mitra, lo más tenebroso de Varuna*"[689].

Ahora bien, si Dumézil intentó descubrir, principalmente, las diferencias entre los dos dioses védicos, también ponía el acento en sus papeles solidarios: "*La oposición de Mitra y Varuna nunca es, ni podía serlo, hostilidad o rivalidad, sino mera complementariedad. Ambos dioses, con las ideas y conductas que representan, son igualmente necesarios para la vida de los hombres y del cosmos... lo que importa ante todo es la obra común de ambos dioses, pues la especificidad de cada cual es menos interesante que su complicidad*[690].

Gonda resaltó, ante todo, las grandes similitudes funcionales de Mitra y Varuna: "*The praises may, it is true, be addressed to two names, they are, though not completely indiscernible, undivided. It is often very difficult to distinguish between individual features and functions*"[691]. Así, este autor definía la naturaleza conjunta de estos dioses: "*these gods constitue a unity, or rather a sort of dualité unité*"[692]. De hecho, en diversos himnos las invocaciones se dirigían conjuntamente a *Mitra-Varuna* como dioses supremos que mantienen el orden universal y que muestran una presencia conjunta en el cielo y en la tierra[693].

cremantur. Con Júpiter: *...et praesidem bellorum et caelestium deorum maximum Taranin Iouem adsuetum olim humanis placari capitibus, nunc uero gaudere pecorum*.

681. Lambrechts, 1942, 97; Green, 1991, 97-98.
682. Green, 1991, 98.
683. Green, 1991, 97-98. En cuanto a la coherencia de las manifestaciones, Boucher, 1976a, 164; *id.*, 1976b, 67; *id.*, 1988, 77.
684. Lambrechts, 1942, Pl. XX y XXI.
685. Green, 1984, 207 ss.
686. Green , 1991, 99.
687. Hatt, 1989, 90.
688. Pirart, 1998, 422.
689. Dumézil, 1999, 71.
690. *Ibid.*, 61.
691. Gonda, 1972, 2; *id.*, 1974, 153.
692. *id.*, 1972, 4; *id.*, 1974, 153-154.
693. *id.*, 1972, 7-9. Los dos dioses son invocados juntos en unos treinta himnos, es decir, en muchas más ocasiones que por separado (*id.*, 1974, 145 ss.).

Sin embargo, Gonda detectaba también algunas diferencias entre las dos divinidades: Varuna aparecía sólo como el dios que mueve y reside en las aguas y, por otra parte, era quien ejercía la labor punitiva a todo el que infringiera sus ordenanzas, imponiéndole violentos castigos[694]. Por el contrario, lo más característico de la actitud de Mitra era su benevolencia y su capacidad de ayudar y proteger al adorante, su carácter positivo y natural[695]. Por tanto, Mitra aparece como más cercano al hombre al que sirve como modelo sacerdotal, mientras que Varuna aparece como misterioso recurriendo a procedimientos mágicos en su vigilancia del orden universal[696].

En la religión romana de finales de la República y del Alto Imperio se observa una importante diferencia con respecto a la indoirania: la soberanía religiosa era ejercida únicamente por Júpiter[697]. Sin embargo, en la época arcaica existía, según Dumézil, una bipartición semejante a la de la religión védica, detentada por Júpiter y *Dius Fidius* que tendría su reflejo en la epopeya de los primeros reyes romanos Rómulo y Numa[698].

Por tanto, la bipolaridad que se observa en cuanto a los dioses supremos en las religiones védica y en la romana arcaica guarda una gran coherencia con el esquema que ofrecen los datos alusivos a *Taranis* y *Sucellus* en la Galia, quienes en los primeros siglos de nuestra Era fueron identificados simultáneamente con la única divinidad romana que en los siglos I-II d.C. detentaba la soberanía religiosa en Roma como producto de la evolución histórica del Estado: Júpiter[699].

Independientemente de la *interpretatio* de *Sucellus* como Silvano y Dispater, la identificación del dios galo-romano del mazo y de *Taranis* con Júpiter podría explicar la variedad de perfiles funcionales que muestran las dedicaciones en que se cita al dios con su nombre romano en el seno de las regiones galas que más fuertemente mantenían las tradiciones indígenas como, por ejemplo, la Aquitania meridional[700]. Aquí Júpiter aparece como señor de los fenómenos atmosféricos, con el rayo como atributo y adorado en las altas cumbres, pero también bajo otros aspectos, como curador, con el cuerno de la abundancia o acompañado de una serpiente como animal ctónico. Según Fabre, en algunos de estos casos se invocaba a una divinidad protectora de la vida rural y la fecundidad vegetal[701].

En resumen, lo que parece claro es que la asimilación de *Sucellus* a Dispater vendría dada por su naturaleza ctónica y su carácter de ancestro de la raza gala, como la mayoría de los investigadores apuntaron. La equiparación del dios a Silvano en algunos de los testimonios es perfectamente compatible con la anterior, por cuanto su carácter ctónico incluiría relaciones con la fecundidad proveedora y la naturaleza salvaje y domesticada[702]. Finalmente, su comparación a Júpiter en la estética de sus representaciones, en algunos de sus atributos y en la inscripción de Mainz vendría dada, principalmente, por su carácter de gran divinidad soberana y atmosférica compartiendo este papel con *Taranis*, pero complementando ese rol con unas funciones más relacionadas con el mundo terrenal.

EL CARÁCTER DE *TONGOE NABIAGOI*

La interpretación de *Tongoe Nabiagoi* como un dios soberano lusitano-galaico semejante al dios *Sucellus* no está, en absoluto, en contradicción con las tesis expuestas sobre la tipología de la divinidad galo-romana, sino que encuentra un apoyo muy importante en las mismas.

---

694. *id.*, 1972, 15.

695. *Ibid.*, 110. Los paralelos entre los dioses soberanos védicos y los galo-romanos en lo que respecta a sus ámbitos de actuación, el cielo y la tierra, son claros. También lo es el cierto desequilibrio que se observa en la vinculación preferente de cada dios a uno de estos ámbitos. En este sentido, Varuna y *Taranis* están más cercanos al cielo y a los fenómenos atmosféricos mientras que Mitra y *Sucellus* tienen una mayor vinculación a la tierra y al hombre. Pero, además, también se detecta una cierta correspondencia de los dioses galos con el carácter punitivo y misterioso de Varuna y, por otra parte, con la actitud afable y humana de Mitra como se puede percibir, incluso, en la actitud de las representaciones escultóricas de los dioses galo-romanos. En cuanto a la benevolencia de *Sucellus*, Thevènot (1968, 134) y Boucher (1988, 80).

696. Pirart, 1998, 422-424.

697. Dumézil, 1999, 163.

698. *Ibid.*, 164 ss. y 175; *id.*, 1977, 255-256.

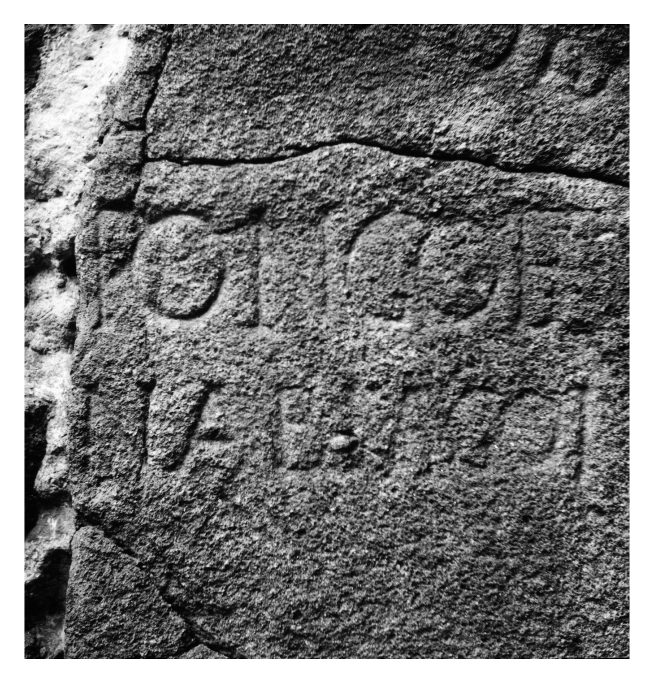
699. F. Le Roux había observado una dualidad de aspectos en la parcela soberana de la religión céltica de Irlanda. Según esta autora, *Dagda* habría conservado de modo preponderante un aspecto sombrío y su hermano *Ogme* un perfil celeste y claro aunque dudaba entre considerarlos dos aspectos de una misma divinidad o dos divinidades complementarias (1960, 376 ss.). En un trabajo posterior, Le Roux y Guyonvarc'h consideraron que sólo a *Dagda* se podría relacionar con el Júpiter galo-romano, mientras que atribuían a Ogme una relación con Marte (1993, 112-114). Según Belier, tampoco se observa una bipartición de la primera función en la religión de los Germanos, ya que únicamente Odín parece encajar en este perfil (Belier, 1996, 58 ss.).

En cuanto a la vinculación del *Dagda*, llamado *Eochaidh Ollathair* (*Eochaidh* "Padre de Todos") con *Sucellus* como ancestro de todos los Galos, se reforzaría a partir de la semejanza de los atributos del dios irlandés, la maza y el caldero de la abundancia, con los de la deidad gala, el mazo y la olla (Heichelheim y Housman, 1948, 308-309). El paralelo con el dios galo y *Nantosuelta* (cuya raíz significa "arroyo") se refuerza por la relación sexual de *Dagda* con las diosas *Boann*, epónima del río Boyne que era el más sagrado de Irlanda (Sjoestedt, 1949, 19 y 41; Ross, 1986, 124) o *Mórrigan* quien, además, aparece a menudo vinculada al cuervo como animal simbólico al igual que *Nantosuelta* (Heichelheim y Housman, *ibid.*, 311 ss.).

700. Fabre, 1993, 185 ss.

701. *Ibid.*, 187-188.

702. Duval, 1976, 63; Baratta, 1993, 233.



Lám. 26.- Inscripción referente a Tongoe Nabiagoi *de la Fonte do Idolo de Braga*

Arriba vimos que en la "Fonte do Idolo" era adorada *Nabia* junto a *Tongoe Nabiagoi*, ya que se halló un altar junto a la fuente dedicado a la diosa[703]. Si aceptamos una determinada relación, posiblemente de paredría, entre ambas divinidades hemos de acudir inmediatamente a un paralelo muy cercano en el que *Nabia* se vincula a otra divinidad masculina, pero con su nombre romano: Júpiter.

Se trata del conocido altar de Marecos (Penafiel, Porto), en el que se citan sacrificios hechos a la diosa indígena *Nabia*, en una ocasión sin epíteto y en otra con el apelativo *Corona* y, junto a estas dedicaciones, a Júpiter[704]. El lugar del hallazgo estaba "*junto da capelinha da Senhora do Destêrro, ...no meio dum monte de pedras e entulho um plinto de granito*"[705]. Pinho resaltaba lo despoblado del lugar de hallazgo, un paraje montuoso, conjeturando que la capilla de la Virgen se habría construido sobre las ruinas de un santuario de *Nabia*.

La vinculación de *Nabia* a Júpiter en Marecos y, a unos treinta kilómetros de distancia, su relación con *Tongoe Nabiagoi* en la fuente de Braga hacen posible una parcial equiparación del dios lusitano-galaico con Júpiter. De este modo, el paralelo que se puede establecer desde el punto de vista teológico con el *Sucellus* galo refuerza la teoría de Tranoy establecida a partir del símbolo del mazo en el frontón del nicho de la "Fonte do Idolo"[706].

Es cierto que existe otra divinidad en todo el Occidente hispano, *Reue*, que se relaciona con el dios supremo de los romanos y parece corresponderse con la divinidad galo-romana *Taranis*. Su territorio de culto no llega hasta la zona de Braga, por lo que podría ser el mismo tipo de divinidad que *Tongoe Nabiagoi* aludido con otro nombre. Sin embargo, el icono del mazo en la "Fonte do Idolo" y el hecho de que *Reue*, al igual que el *Taranis* galo, era adorado en las altas cumbres y tenía una vinculación con las corrientes fluviales, parecen plasmar en Hispania un esquema de dos divinidades soberanas similar al de la Galia y paralelo al que se observa en otras religiones indoeuropeas, con dos dioses de un gran parentesco, pero donde uno de ellos tiene un más marcado carácter estelar o atmosférico, mientras que el otro muestra en mayor medida una naturaleza ctónica.

Por otra parte, la identificación iconográfica de *Nantosuelta*, la paredra de *Sucellus*, con Diana en algunos testimonios[707] y con Juno en otros[708] no hace sino resaltar el amplio rol religioso de la diosa, algo que también está en perfecta consonancia con la tipología religiosa de *Nabia*, que más adelante caracterizaremos como divinidad poli-funcional[709].

Una vez definido el carácter de *Sucellus* y analizada su posible identificación con el hispano *Tongoe Nabiagoi*, hemos de cuestionar si estas divinidades tienen características comunes con la cuarta divinidad que compone el panteón de la Beira Baixa y del norte de Extremadura.

---

703. Según Thèvenot, también las dedicaciones a *Sucellus* aparecen en ocasiones vinculadas a fuentes (1968, 142).

704. Le Roux y Tranoy, 1973, 252-255. Nos parece extremadamente arriesgado caracterizar como testimonios de cultos indígenas aquellos epígrafes donde constan teónimos romanos, aunque el dedicante lleve nombre autóctono, ya que numerosos individuos indígenas adoraban desde finales del siglo I d.C. dioses plenamente romanos. Dado que habremos de obtener conclusiones a partir de los datos disponibles, consideraremos como pruebas de dioses autóctonos sólo aquellos teónimos romanos que aparezcan acompañados de epítetos indígenas, o los que aparezcan asociados en los altares a una divinidad lusitano-galaica.

705. Pinho, 1928, 96-97.

706. No conocemos estatuillas de *Sucellus* con seguridad en Hispania, aunque le han sido atribuidas algunas (*uid.* A. García y Bellido, 1966, 125 ss. y M.P. García y Bellido, 1993, 165 ss.) que corresponden, probablemente, al Silvano romano o a Vulcano, puesto que no llevan los característicos mazo y olla del dios galo, además de que aparecen en ámbitos no indoeuropeos. Por otra parte, a pesar de la hipótesis de Linckenheld establecida a partir del hallazgo de mazos y martillos en algunas fuentes (1929, 53 y 58), no está del todo clara la vinculación de *Sucellus* a los manantiales en el ámbito galo-romano, pues los datos en ese sentido son muy escasos.

707. Reinach, 1908, 221 y 228.

708. Reinach, 1908, 228.

709. Olivares, en prensa. En este trabajo mostrábamos la similitud tipológica de *Nabia* com *Mórrigan*, también diosa polifuncional que, como vimos arriba, se vinculaba al *Dagda* irlandés.

QUANGEIUS.

Hay algunos indicios que hacen verosímil la posibilidad de que *Quangeius* fuera un dios de este tipo. El primer indicio viene dado por una inscripción hallada en Salavessa, lugar situado a unos dos kilómetros al sur del río Tajo, en la feligresía de Montalvão (Nisa, Portalegre) que fue dedicada a *Quangeio Tanngo*. Como ya observó García, el epíteto guardaba una clara relación con el teónimo de la "Fonte do Idolo" de Braga[710].

Por otra parte, según este autor, *Quangeius* podría haber sido vinculado a Júpiter a partir de la cercanía entre las ofrendas votivas a estos dos dioses. En este sentido, se hallaron dos aras dedicadas a Júpiter *Repulsor* en la "fonte da Feia", a 4,5 km hacia el sudeste de Salavessa, donde se había descubierto el altar ofrecido al dios hispano y, en general, se conocen aras de Júpiter *Repulsor* y Júpiter *Conseruator* en la región donde se hallaron los testimonios de *Quangeius*[711].

García, que había observado la similitud entre el teónimo *Tongoe* y el epíteto *Tanngo* y, además, argumentaba la vinculación de *Quangeius* a Júpiter no llegó, sin embargo, más lejos en estas identificaciones, quizá por no considerar la relación de la divinidad de la fuente de Braga con *Sucellus* y de éste con el dios máximo de los romanos. Aunque estos indicios son débiles, hemos de considerar también que el esquema teonímico de la región donde se hallaron las dedicaciones a *Quangeius* nos ofrece un marco en el que dicha tesis adquiere una mayor consistencia. Sin embargo, sobre esta divinidad, la información es muy escasa y no nos permite establecer conclusiones fiables.

ENDOVELICUS Y VAELICUS

La investigación sobre la significación del dios *Endouelicus* es una de las labores que durante más tiempo ocupó al sabio portugués Leite de Vasconcelos, quien elaboró un exhaustivo análisis de todas las informaciones útiles que proporcionaban los testimonios epigráficos y los monumentos escultóricos relativos al dios.

Para Vasconcelos, *Endouelicus* correspondía a **Andevellicos* a partir de *ande-* como partícula intensiva y de **vello-*, que se da en galés y bretón: *gwell* "mejor". El significado sería, por tanto, equivalente al latino *optimus*[712]. Por otra parte, el dios se cita con algunos apelativos genéricos: *deus sanctus* o *praesentissimum et praestantissimum numen* que, para Toutain, no otorgan ningún dato preciso sobre el carácter de la divinidad[713].

Vasconcelos mostraba como características principales de la deidad sus funciones sanadora y oracular y, en este sentido, relacionaba al dios con el romano Esculapio. Esta conclusión la fundamentaba en datos de diversos tipos: en primer lugar, en la existencia de una dedicación que efectúa un marido por la salud de su mujer. Su segundo argumento es una dedicación en la que se representa un hombre que, para Vasconcelos, es un hemipléjico que muestra una parálisis en toda su parte izquierda con las extremidades de ese lado muy contraidas y que, además, ofrece al dios un edículo. En tercer lugar, aporta como prueba una figura de oferente que en su mano izquierda lleva un ave, comparándola con el gallo o la gallina que se ofrecía a Esculapio[714]. Otro paralelo con el culto al dios curativo greco-romano son las consultas que se hacían a *Endouellicus*, constatadas en algunas inscripciones, que eran respondidas mediante visiones en sueños según el conocido rito de la *incubatio*, o por el epígrafe donde aparece la fórmula *ex imperato auerno* que, para Vasconcelos, se debe interpretar como "*segundo a determinação que emanou de baixo*", probablemente, por una cavidad existente en la tierra[715]. Otra observación muy relevante de Vasconcelos era la extracción social de los dedicantes. Para el sabio luso, al santuario del dios acudía todo tipo de individuos: "*...ricos e pobres; nobres, plebeus e escravos*"[716].

Para Toutain, los datos procedentes de las inscripciones y los demás objetos hallados en el lugar del santuario de S. Miguel de Mota no ofrecen una información determinante para establecer el carácter del dios. Para él, el único dato útil es que dicho santuario coronaba una elevación montañosa, por lo que las hipótesis deberían centrarse en el hecho, ya planteado por Vasconcelos, de que *Endouellicus* es un *numen loci*. En este sentido, llamaba la atención sobre un posible paralelo: otra montaña existente a una cierta distancia hacia el este (más de 100 km) que se denominaba en el siglo XIII cerro Andebalo, como demostró Ceán Bermúdez[717]. Las conclusiones de Toutain incidían en esta relación: "*Dans ce cas, il faudrait conclure que le culte du dieu Endobelus, Andobelus, Endovellicus se célébrait à l'est comme à l'ouest du fleuve Anas (Guadiana), et que le caractère essentiel de ce dieu était d'être un dieu des sommets, commo l'était Baal en Phénicie, Zeus en Gréce, Jupiter et Apollo chez les Latins, Mercurius en Gaule*"[718].

710. Este autor también veía una relación con el antropónimo *Tanginus* y con el epíteto de *Arentio Tanginiciaeco* (1985, 26).
711. García, 1985, 28-29.
712. Vasconcelos, 1905, 125; Toutain, 1967, 129.
713. Toutain, *ibid.*, *loc.cit.*
714. Vasconcelos, 1905, 128. También Encarnação está de acuerdo con la función curativa del dios (1984, nº 516).
715. Vasconcelos, *ibid.,* 130-131 y 142-143; Blázquez, 1962, 157-159.
716. *Ibid.*, 138.
717. Toutain, 1967, 130; Ceán Bermúdez, 1832, 260.
718. Toutain, *ibid.*, 131.

Nº	NOMBRE	DEDICANTE	OBJETO DE LA DEDICACIÓN	REFERENCIA
1	*Endouelico*	M		*FE* 188
2	*Endouellico*	F		*IRCP* 483
3	*Endouellico*	F	*Pro Pompeia Prisca ex responsu*	*IRCP* 484
4	*Endouellico*	M		*IRCP* 485
5	*Endouellico*	F		*IRCP* 486
6	*Endouellico*	M		*IRCP* 487
7	*Endouellico*	M		*IRCP* 488
8	*Endouellico*	M (esclavo)		*IRCP* 489
9	*Endouellico*	M		*IRCP* 490
10	*Endouellico*	M (caballero)		*IRCP* 492
11	*[Endo]ue[l]lico*	M		*IRCP* 493
12	*Endouelico*	F	*pro Critonia*	*IRCP* 494
13	*Endouellico*	M		*IRCP* 495
14	*Endouolico*	F		*IRCP* 496
15	*Endouellico*	M (esclavo)		*IRCP* 497
16	*[End]ouolico*	F	*relictum a maioribus*	*IRCP* 499
17	*Endouellico*	F		*IRCP* 500
18	*Endouellico*	F		*IRCP* 501
19	*Endouellico*	F		*IRCP* 502
20	*[Endo]uellic[o]*	F		*IRCP* 503
21	*Indouel[lico]*	M	*pro Iuliam Marcellam filiam suam*	*IRCP* 504
22	*Indouellico*	M		*IRCP* 507
23	*Endouellico*	M	*pro salute Viuenniae Venustae Maniliae [...] suae*	*IRCP* 508
24	*[Endo]uolico*	M		*IRCP* 509
25	*Endouollico*	M		*IRCP* 510
26	*[En]douellico*	M		*IRCP* 512
27	*Indouellico*	M	*ex responsum*	*IRCP* 513
28	*Endouellico*	F	*mater, filiae suae*	*IRCP* 514
29	*End(ouellico)*	M	*pro Vernaclam, ser(uam).*	*IRCP* 515
30	*Endouellico*	M	*pro salutem filiae suae*	*IRCP* 516
31	*Endouolico*	M		*IRCP* 517
32	*Endouellico*	M		*IRCP* 518
33	*Enobolico*	F	*pro Quinto Statorio Tauro*	*IRCP* 519
34	*Indouellico*	F		*IRCP* 520
35	*Endouollico*	M		*IRCP* 521
36	*Endouellico*	F	*ex religione iussu numinis*	*IRCP* 522
37	*Endouelico*	M		*IRCP* 523
38	*[E]ndouellico*	F		*IRCP* 524
39	*Endouollico*	M		*IRCP* 525
40	*Endouolico*	M		*IRCP* 526
41	*Endouellico*	F	*ex uisu patris sui*	*IRCP* 527
42	*Endouellico*	MF	*ex imperato aruerno*	*IRCP* 528
43	*Endouellico*	F		*IRCP* 529
44	*[Endouel]lico*	M	*ex responsu*	*IRCP* 530
45	*Endouellico*	M		*IRCP* 531
46	*Endouellico*			*IRCP* 532
47	*Endouellico*	M		*IRCP* 533
48	*[Endo]uellico*	M	*pro filio suo*	*IRCP* 534
49	*Endouollico*	M		*IRCP* 535
50	*Endouellico*	M (esclavo)		*IRCP* 536
51	*Endouellico*			*IRCP* 538
52	*Endouellico*			*IRCP* 539
53	*Indouel[lico]*			*IRCP* 541
54	*[E]ndouell(ico)*			IRCP 542
55	*[Endou]ellico*			*IRCP* 543
56	*Endoue[l]lic[o]*			*IRCP* 544
57	*Endou[ell]ico*			*IRCP* 545
58	*End[ouellico]*	M		*IRCP* 548
59	*Endou[e?l]ic[o]*			*IRCP* 549
60	*E(ndouellico)*			*IRCP* 550
61	*[En]douoli[co]*			*IRCP* 551
62	*End[ouellico?]*			*IRCP* 553
63	*[Endou]ell[ico]*			*IRCP* 554
64	*Endo(uellico)*			*IRCP* 555
65	*[E]ndoue[llico]*			*IRCP* 556
66	*[Endouell?]ico*			*IRCP* 564
67	*Endouollico*	M		*RAP* 136

Tabla nº 11: Testimonios epigráficos de Endouellicus

La información referente a las distintas formas en que aparece el nombre, el sexo de los dedicantes, su rango social y las causas de la ofrenda pueden ser observadas en la tabla nº 11. En ella sólo incluimos los testimonios donde aparece, en su totalidad o en parte, el nombre del dios excluyendo otros altares votivos fragmentados en los que, aunque se dedicaron probablemente a esta divinidad, no aparece la denominación.

Lo primero que se desprende de este conjunto de inscripciones es la relación del dios con el ámbito privado o familiar. Arriba constatábamos que, de 51 inscripciones dedicadas al dios, 17 están realizados por mujeres, lo que supone el 33% de las ofrendas con dedicante conocido. Esta es una proporción muy alta que está muy por encima del resto de divinidades hispanas (exceptuando a *Arentius* y, precisamente, a *Vaelicus*) y se asemeja a los datos que ofrecen las dedicaciones a Apolo y Mercurio indígenas en el resto de la Europa occidental. En principio, este dato indica que el perfil del dios se diferencia claramente del que translucen los testimonios de *Bandua*, relacionado con la comunidad local, y de *Reue*, que tiene una vinculación supra-comunitaria. La hipótesis de una vinculación familiar del dios se reafirma en el hecho de que seis de las inscripciones las hayan dedicado unos padres por el bien de sus hijos y cuatro más por beneficiar a otros individuos. También el dato de que tres de los dedicantes sean esclavos apunta en la misma dirección, así como que una de las personas que se intenta favorecer por la dedicación sea también esclava.

El carácter oracular y curativo de *Endouellicus* y su vinculación a los individuos y a la familia que son, en nuestra opinión, los elementos observables más relevantes, perfilan una tipología divina comparable a la que hemos propuesto en páginas anteriores para *Lugus* o *Arentius*, lo que no está en contradicción con la ubicación del santuario del dios en un cerro (no en una gran elevación montañosa, que es más el lugar donde se objetiva el culto de dioses jupiterianos como *Reue*).

Otra hipótesis sobre la naturaleza de *Endouellicus* fue planteada por Lambrino. Para este autor, en primer lugar, la imagen del individuo desnudo que Vasconcelos tipificaba como un hemiplégico, no es otro que el dios[719]. Lambrino y, posteriormente Blázquez, tuvieron en cuenta el ara dedicada al dios por *Marcus Fannius Augurinus*, en cuya parte posterior se representó un jabalí y en los dos laterales una palma y una corona, para establecer el carácter del dios[720]. Para Lambrino, el jabalí es un símbolo de la propia divinidad, representando a un dios ctónico, de la vegetación y de los animales.

Según Blázquez, hay que tener en cuenta que el jabalí es en todo el ámbito mediterráneo un animal funerario y ello es coherente, para él, con los objetos, la palma y la corona, que aparecen en los laterales del altar. En este sentido, Blázquez afirma que *Endouellicus* es "*el dios del mundo subterráneo, que protege a sus devotos después de la muerte*"[721]. Algunos elementos iconográficos que aparecen en otras aras del dios confirman, para Lambrino y Blázquez, el carácter ctónico de la deidad. Se trata de una rama de pino y una palma que aparecen en otra ara[722] y, finalmente, dos genios alados que fueron representados en otro monumento, uno de los cuales lleva una antorcha y que, según Blázquez, es una imagen de *Phosphoros*, genio psycopompo que conduce a la otra vida las almas de los fieles[723]. Esta concepción de *Endouellicus* podría tener un último apoyo en el hecho de que la iglesia ubicada en el lugar donde habría estado su santuario está bajo la advocación de S. Miguel.

Recientemente, Marco ha profundizado en las tesis de Lambrino y Blázquez, partiendo de otra etimología del nombre del dios que podría derivar del céltico **uailo-* "lobo" que, a su vez, aparece también en el nombre del dios *Vaelicus*. Según Marco, habría que comparar estos dioses con el dios galo *Sucellus* que, como vimos arriba, aparece en una representación cubierto por una piel de lobo y, además, tiene características ctónicas.

El culto al dios *Vaelicus* presenta claras similitudes con determinadas características del culto a *Endouelicus*: ambos son conocidos por un buen número de epígrafes hallados en un sólo lugar situado en torno a un enclave en el que se ubicó posteriormente una ermita, en cuya construcción fueron utilizadas las inscripciones votivas. Esto, unido a la gran semejanza de sus nombres, ha llevado a varios investigadores a plantear una identificación entre ambas divinidades. A ello se une la frecuencia con que las mujeres le dedicaron monumentos votivos, en cuatro de siete casos en que se conoce el nombre del dedicante.

Para Fernández Gómez, ambos teónimos corresponden al mismo dios, con la particularidad de que en S. Miguel de Mota se le adoraba bajo un superlativo que remarcaba su grandeza y en El Raso de Candeleda simplemente con su nombre. Ello podría estar en sintonía con una mayor importancia del santuario de Terena, como indicaría el mayor número de inscripciones halladas en él[724].

Los datos esenciales de las inscripciones donde consta el teónimo son los siguientes:

719. Lambrino, 1951, 97 ss. Blázquez está, en general, de acuerdo con los planteamientos de Lambrino (1962, 158).
720. *CIL* II 6266; Lambrino, 1951, 97, 112 y 120-123; Blázquez, 1962, 159-160; Encarnação, 1984, nº 495.
721. Blázquez, 1962, 160.
722. *Ibid.*, *loc.cit.* El altar en cuestión es el *AE* 1936, 105; Blázquez, 1962, 154, nº 45; Encarnação, 1984, nº 511.
723. Blázquez, 1962, 160. El altar es *CIL* II 5207; Encarnação, 1984, nº 516.
724. Fernández Gómez, 1973, 228-23; *id.*, 1986, 967.

DIVINIDAD	DEDICANTE	REFERENCIAS
D(eo) Velico	*Anna*	*LICS* 96; *HE* 4, 127
Vae[li]co sacrum	*Atta Bouti Mene[t]quiqum f(ilia)*	*AE* 1976, 343; *LICS* 97
Velico	*Culantiu[s] Pintolanc(um)*	*AE* 1976, 344; *LICS* 98; *HE* 4, 128
Deo Velico	*Marcia Helene*	*LICS* 99; *AE* 1976, 345;
Deo Velico s[acrum]	*Mirtuo*	*LICS* 100; *AE* 1976, 346;
Velico	*Sentia*	*LICS* 101; *AE* 1976, 347; *HE* 4, 129
D(eo) V(elico)	?	*LICS* 102; *AE* 1976, 348
D(eo) V(elico)	?	*LICS* 103
D(eo) V(elico) s(acrum)	?	*LICS* 105
Vaelico	*Ebureinius Curundi f(ilius) Caraecuq(um)*	*LICS* 109; *ILER* 776

Tabla nº 12: Testimonios epigráficos de Vaelicus

Además de las piezas citadas en la tabla, hay otras cuyo estado de deterioro impide su lectura y seis más que están embutidas en las paredes de la ermita de S. Bernardo con las inscripciones ocultas[725].

Se puede observar como aparece en las inscripciones de *Vaelicus* una característica que también se desprendía de los testimonios de *Endouellicus*: la gran proporción de ofrendas hechas por mujeres. Tampoco aparecen dedicantes con cargos administrativos en comunidades locales o de mayor rango que hagan notar su *status*. Por otra parte, el lugar donde se adoraba a esta divinidad se denomina Postoloboso, denotando la abundancia tradicional de lobos en la zona.

En definitiva, todos los datos disponibles hasta el momento referentes a los dioses *Endouellicus* y *Vaelicus* muestran diferencias en el carácter de estos dioses con respecto a otras divinidades hispanas muy extendidas, como *Bandua* y *Reue*. Si tenemos en cuenta las hipótesis planteadas en este estudio y consideramos la existencia de otras dos divinidades masculinas coexistentes con las dos citadas, *Arentius* y *Quangeius*, en una amplia zona situada al norte del río Tajo, es posible que *Endouellicus* y *Vaelicus* pudieran tener relación con una de éstas. Hemos observado que *Arentius* muestra indicios que permiten dicha identificación, como la gran proporción de ofrendas hechas por mujeres o, indirectamente, por su plausible identificación con Apolo y Mercurio galo-romanos y, en consecuencia, con *Lugus*. El carácter oracular y salutífero del dios *Endouellicus* apunta, en nuestra opinión, un carácter apolíneo claro. Si aceptamos la etimología que relaciona a los dos dioses que nos ocupan, con el lobo, ello tampoco impide esta hipótesis puesto que, como ya hemos citado arriba, Apolo también muestra determinadas vinculaciones con este animal.

Por el contrario, la poca información útil referente a *Quangeius* impide establecer cualquier hipótesis sobre una supuesta vinculación de *Endouellicus* y *Vaelicus* a esta divinidad.

725. *Ibid.*, 228-229.

18

NABIA

Muy pocas aportaciones teóricas se han hecho sobre la caracterización religiosa de la diosa *Nabia* desde que Melena le dedicó un magnífico trabajo a raíz del hallazgo del ara de la Dehesa de "El Gaitán" (Cáceres)[726], en el que el autor intentaba perfilar la naturaleza de la deidad teniendo en cuenta su etimología y tres documentos principales: La existencia de una media luna esculpida en el ara de S. Mamed de Lousada, la inscripción de Marecos y, finalmente, la inscripción y relieves de la "Fonte do Idolo" (Braga). A partir de estas informaciones, Melena llegó a la conclusión de que *Nabia* sería una diosa "*de los valles selvosos, de los bosques y de los montes, como la Diana latina, valles que en su hondón pudieron acoger la presencia de un río, que explicaría el hidrónimo y la caracterización de la que Nabia habría sido objeto y, muy especialmente, su vinculación con deidades acuáticas*"[727].

La teoría de Melena mostraba una gran coherencia en función de la información de la que se sirvió y, por tanto, sus conclusiones son muy plausibles. Sin embargo, creemos disponer de otros datos no tenidos en cuenta por este autor que permitirían otorgar a esta divinidad lusitano-galaica un papel más importante en el panteón religioso y unas funciones de mayor amplitud. El primer dato al que nos referimos tiene que ver con la distribución geográfica de los testimonios de *Nabia* en relación con el del resto de divinidades femeninas.

EL TERRITORIO DE CULTO DE *NABIA*.

Melena dividía los testimonios situados al norte del Duero en tres grupos: el lucense, el orensano y el bracaraugustano al que se añadía, al sur del citado río, el grupo cacereño. Según él, *Nabia* habría sido una diosa bracaraugustana cuyo culto se habría difundido siguiendo las vías de comunicación hacia el norte por *Aquae Flauiae* y *Forum Limicorum* hasta *Lucus Augusti* y *Asturica Augusta* y, por otra parte, por el sur hacia *Augusta Emerita*[728].

La hipótesis que plantearemos más adelante sobre la significación de *Nabia* tendrá como premisa que ésta era la diosa lusitano-galaica a la que más ampliamente se rendía culto al norte del Duero y que, por tanto, su adoración en determinados ámbitos de *Gallaecia* no era producto de una difusión desde el área de *Bracara Augusta*. Con el fin de consolidar este primer argumento, hemos de hacer un breve análisis a la tesis difusionista de Melena.

Los únicos argumentos de este investigador para presumir una dispersión del culto se fundamentan, en primer lugar, en la posibilidad de que *Nabia* fuera una diosa bracaraugustana en origen y, en segundo lugar, en la relativa cercanía de los testimonios epigráficos de la divinidad a distintas vías de comunicación. Si el primer supuesto fuera correcto, es evidente que habría que aceptar una difusión del culto habida cuenta de la dispersión de los testimonios epigráficos, pero ni el propio autor afirma con convicción el origen territorial de la diosa: "*si* Nabia *es una diosa bracaraugustana, se ha difundido su culto siguiendo unas vías bien definidas*"[729]. En cuanto al segundo argumento, tampoco implica una difusión ni ofrece pistas sobre su posible origen por lo que, en definitiva, no existe ningún apoyo sólido que permita considerar la tesis como probable[730]. En cambio, creemos que existe suficiente base para afirmar que, al menos en los territorios al norte del Duero, el culto a esta diosa estaba ya

726. Melena, 1984, 233-259. El principal trabajo sobre esta divinidad posterior al de Melena es el de García Fernández-Albalat (1988, 249-261) que tendremos en cuenta más adelante.
727. *Ibid.*, 242-245.

728. *Ibid.*, 245-248.
729. *Ibid.*, 248.
730. García Fernández-Albalat, 1988, 256-257.

implantado mucho tiempo antes de que los altares votivos que hoy conocemos fueran realizados.

En primer lugar, de las restantes divinidades masculinas o femeninas cuyos testimonios aparecen en el área de *Bracara Augusta*, no conocemos ninguna cuyo culto sea constatable en otras regiones donde sí aparecen altares dedicados a *Nabia*. Por tanto, en el improbable supuesto de que los testimonios de esta diosa, en las regiones lucense y orensana, fueran producto de una difusión del culto a partir de desplazamientos de población, el de *Nabia* sería el único caso conocido según los datos de que disponemos. De hecho, el culto a *Coso*, que es el más representado en la zona de Braga entre las divinidades masculinas, ofrece una dispersión geográfica contrapuesta a la de *Nabia*, por toda la región costera desde el Cabo de Finisterre hasta Viseu y, desapareciendo en toda la Galicia central y en los distritos de Vila-Real y Bragança, se constata de nuevo en la comarca leonesa del Bierzo. Así pues, si hubo un movimiento de individuos que llevó consigo el culto a *Nabia*, es paradójico que estos grupos sólo difundieran la adoración a esa diosa y no a las divinidades restantes de su panteón hacia la *Gallaecia* central y el área extremeña.

En segundo lugar, el altar ofrecido a *Nabia Sesmaca* en Puebla de Trives (Orense)[731] vincula a la diosa, por medio de otra inscripción hallada en la misma localidad, con un *castellum Sesm[...]*[732] del que sería divinidad tutelar. Por consiguiente, no es muy probable que una diosa procedente de otro lugar haya acabado convirtiéndose en la divinidad protectora de un núcleo de población por encima de las autóctonas[733].

Más aceptable parece la tesis de que los testimonios cacereños de *Nabia* sean producto de un desplazamiento del culto desde el área bracarense, ya que no existen testimonios en un área intermedia donde han aparecido numerosos hallazgos epigráficos de divinidades autóctonas, como es el distrito de Castelo Branco y el sur de Guarda, en los que conocemos muchos nombres de divinidades femeninas indígenas como *Trebaruna, Arentia, Munis* o *Erbina.* En este sentido, parece lógico pensar que si el culto a *Nabia* hubiera estado sólidamente implantado en todo este ámbito, habría dejado algunos testimonios. Sin embargo, tampoco los argumentos que otorgan una procedencia norteña al culto cacereño de *Nabia* son determinantes.

En resumen, la tesis de una difusión del culto de *Nabia* en múltiples direcciones desde el foco bracarense adolece de falta de argumentos demostrativos y, en realidad, aporta algunos problemas de difícil solución. Los datos disponibles llevan, desde nuestro punto de vista, más en la dirección de considerar que todo el territorio donde se ubican los epígrafes de esta divinidad al norte del Duero sería un área original de culto, en el caso de que sea lícito utilizar este término.

Hemos de tener en cuenta la evidencia de que, en todo el ámbito lusitano-galaico al norte del citado río,

	DENOMINACIÓN	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
1	*D(...) Navi[e]*	ESP, CC, Alcántara.	CIL II 756; CPC 24; Veleia 1, 236, nº 2
2	*A(...) Nabiae*	ESP, CC, El Gaitán.	AE 1984, 494
3	*[N]aui(...)*	ESP, CC, Trujillo.	Veleia 1, 1984, 239, nº 15
4	*[N]a[b]iae [s]acrum*	ESP, CC, Villa del Rey.	AE 1984, 496; HE 5, 190
5	*Nauiae Arconuniecae*	ESP, LU, S. Mamed de Lousada	AE 1955, 248; HAE 304; IRG 2, 6; IRPL 72
6	*Nauie*	ESP, LU, S. Martín de Montemeda	HAE 305; IRG 2, 7; ILER 888; IRPL 71
7	*Nauia[.]*	ESP, LU, S. Miguel de Orbazai.	HE 3, 246
8	*[N]abiae Elaesurraeg[ae]*	ESP, OR, S. Juan de Camba.	CIL II 2524; HAE 2373; HE 2, 525; AF 2, 132
9	*Nauiae Sesmacae*	ESP, OR, Puebla de Trives?	CIL II 2602; ILER 893; AF 117; IRG 2, 82
10	*Nabiae*	ESP, OR, Sarreaus, Nocelo da Pena.	CIL II 5622; ILER 895; AF 87; IRG 2, 80
11	*Nauiae*	ESP, OR, Puebla de Trives?	CIL II 2601; IRG 2, 83; ILER 892; HE 2, 579
12	*Nabiae*	PT, BR, Braga.	HAE 473; AE 1955, 258; RAP 173
13	*Nabiae*	PT, CB, Sertá, Pedrogão Pequeno.	CIL II 5623; ILER 890; RAP 170
14	*Nabiae*	PT, OP, Paredes, Vandoma.	CIL II 2378; ILER 894; RAP 172
15	*Nabiae Coronae / Nabiae*	PT, OP, Penafiel, Marecos.	AE 1973, 319; RAP 469; AE 1994, 935
16	*Nabiae*	PT, VL, Vila Pouça de Ag., Tres Minas	AE 1980, 581; AF 114; RAP 172

Tabla nº 13: Testimonios epigráficos de Nauia

731. *CIL* II 2602; Blázquez, 1962, 180; Tranoy, 1981, 294.

732. *CIL* II 2601; Melena, 1984, 237 nº 7: *Nauiae / Ancetolus / Auri(ensis) exs c(astellum) / Sesm(acorum?) / uotum . / possit . / q(oius) e(um) c(ompotem) f(ecit) ..*

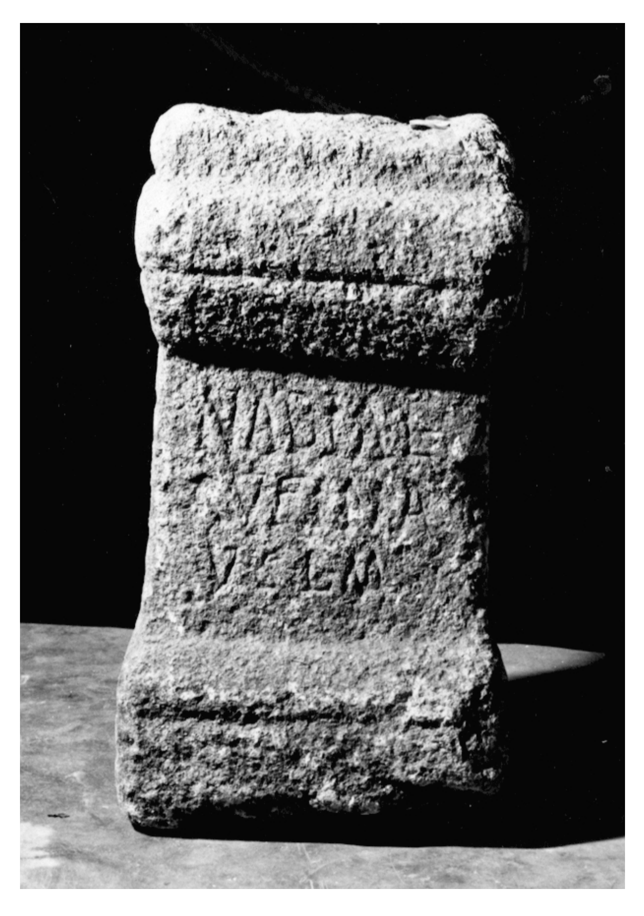
733. García Fernández-Albalat, 1988, 257.

la diosa que tratamos es la más representada por testimonios epigráficos con mucha diferencia sobre las restantes, por lo que aún parece más improbable que *Nabia*, si hubiera sido una divinidad procedente del área bracarense, se hubiera impuesto sobre la totalidad de las deidades femeninas al norte del Duero. Este último argumento nos devuelve a nuestro principal objetivo: observar la relación de *Nabia* con el resto de divinidades indígenas femeninas con el fin de acercarnos a su caracterización religiosa.

NABIA Y LAS DIVINIDADES FEMENINAS DE *GALLAECIA*.

Vaya por delante una primera y muy importante evidencia que, paradójicamente, no ha sido apuntada hasta el momento: en todo el territorio nor-occidental de la Península Ibérica, *Nabia* es la única diosa indígena supra-local conocida[734]. El resto son de alcance local y cada una de ellas se ha constatado por un sólo testimonio que, en varios casos, es de dudosa comprensión.

En la región de Braga conocemos tres inscripciones seguras alusivas a *Nabia*. En la primera de ellas, descubierta en Marecos (Penafiel, Porto) la diosa aparece citada dos veces, como *Nabia Corona* y, posteriormente, con la denominación *Nabia* sin apelativo[735]. Otras dos dedicaciones a *Nabia* en esta región proceden de "Monte Baltar" (Vandoma, Paredes) entre Porto y Penafiel[736] y de Braga[737]. Además de estos testimonios cuya lectura del teónimo es correcta, tenemos otras dos inscripciones sobre las que existen algunos problemas de lectura o interpretación. La primera de ellas, procedente de Orjais (Braga) se dedicó, según algunos autores a *Ameipicri sacrum*[738] y, según otros, a *Ambieicri sacrum*[739]. Posteriormente, Melena interpretó las primeras letras de ese supuesto teónimo como *A(ugustae) Nabie...*, suponiendo un nexo *na* en lugar de *m*[740]. Respecto a la segunda inscripción, hallada en Braga, se planteó un problema parecido: el teónimo era leído como *Ambiorebi*[741], pero Melena lo definió como *A(ugustae) Nabi(e)...*[742]. No obstante, la interpretación de los teónimos permanece dudosa[743].



Lám. 27.- Dedicación a Nabia *hallada junto a la Fonte do Idolo de Braga (foto: Museo D. Diogo da Sousa)*

En este ámbito aparecen otros epígrafes donde el teónimo se puede considerar como dudoso: el primer caso es el de *Abne*, diosa a la que pudo aludirse como *D(eae) D(ominae) A(ugustae)*[744] o *D(eae) D(ominae) N(ostrae)*[745]. Por otra parte, Encarnação creía que la lectura correcta podía ser *Abnai* y Abascal veía la posibilidad de que se tratara de otra mención a *Nabia*[746].

---

734. Hasta hace unos años se pensaba que existía una segunda diosa adorada en varios lugares de *Gallaecia*: *Couentina*, con dos inscripciones conocidas. Sin embargo, recientemente se ha impuesto la tesis de considerar estas dedicaciones como pertenecientes al dios *Cohue* o *Cuhue* (Prósper, 1997, 288 ss.).
735. Le Roux y Tranoy, 1974, pp. 252-255.
736. *CIL* II 2378; Vasconcelos, 1905, p. 277; Blázquez, 1962, p. 178; Vives, 1971, nº 894; Melena, 1984, p. 238, nº 9; García, 1991, 340, nº 172.
737. Teixeira, 1938, pp. 151-153; Cortez, 1952, pp. 32-45; *HAE* 473; *AE* 1955, 258; Blázquez, 1962, p. 178; Encarnação, 1975, pp. 240-243; Melena, 1984, p. 236 nº 1; *ILER* 886; García, 1991, 340 nº 173.
738. Vasconcelos, 1905, p. 333; Blázquez, 1962, p. 169; Encarnação, 1975, pp. 87-88; Vives, 1971, nº 717.
739. Tranoy, 1980, p. 75.
740. Melena, 1984, p. 256 nº 18.
741. Le Roux y Tranoy, 1973, pp. 201-202, nº 12; *AE* 1973, 308.
742. Melena, 1984, p. 256 nº 7.
743. Hay que tener en cuenta que esas denominaciones podrían interpretarse también como epítetos, puesto que no hay argumento alguno que lo impida.
744. Vasconcelos, 1913, pp. 214-215; Cardozo, 1935, nº 19; Blázquez, 1962, 219; Encarnação, 1975, 77-78.
745. Tranoy, 1981, p. 268; García, 1991, nº 1; Prósper, 1997, 271 ss.
746. Encarnação opinaba que la última letra de la tercera línea podría ser tanto *a* como *n* (1970, pp. 209-211 nº 1). Según Abascal, la lectura de los apelativos y el teónimo podía ser *d(eae) d(ominae) N / abiae* (1995, 86).

El segundo posible teónimo es *Frouida*, leído Por Pereira-Caldas en 1885 en una "columnilla moldurada" que se halló junto a la parroquia de S. João do Souto (Braga) y actualmente desaparecida; dado que sólo él la leyó antes de su desaparición existen dudas sobre este testimonio[747]. También se plantean muchas reservas sobre la mención a una diosa *Lida* en el altar de Marecos[748].

Además de las dedicaciones a *Nabia*, es segura la mención a la divinidad femenina *Ocaere*, que se halló en la iglesia de S. João do Campo (Terras do Bouro, en el entorno de la Sierra de Gerês)[749]. También es muy probable la denominación *Calaicia*, leída en una pieza de Sobreira (Paredes, Porto)[750]. Por tanto, sólo tenemos en el noroeste de Portugal dos menciones seguras a divinidades femeninas que, por otra parte, aparecen una sola vez y son unimembres, por lo que podrían ser apelativos citados con omisión del teónimo. En este sentido, nombres como *Calaicia* que aluden a demarcaciones territoriales o étnicas suelen funcionar más como epítetos que como teónimos en la epigrafía votiva de Europa occidental.

En la provincia de Orense la preeminencia del culto a *Nabia* es, si cabe, más patente. Los testimonios de esta divinidad son cuatro, procedentes de S. Juan de Camba (Castro Caldelas), en el que se otorga a la divinidad el apelativo *Elaesurraeca*[751], Nocelo da Pena (Sarreaus)[752] y los dos, ya citados, de Puebla de Trives en uno de los cuales se alude a *Nabia* como *Sesmaca*[753].

Junto a estos altares dedicados a *Nabia*, sólo podemos citar una inscripción donde se alude a una divinidad probablemente femenina: *Proinetia* (Folgoso, Xinzo de Limia)[754]. No obstante, también es algo dudoso el carácter teonímico de la mención, puesto que conocemos un epígrafe votivo dedicado a un Lar cuyo segundo apelativo guarda muchas semejanzas con la denominación citada, *Circeiebaecus Proenetiaegus*[755]. Es posible que *Proinetia* fuera un apelativo utilizado para aludir a la divinidad que, por tanto, permanecería desconocida.

Finalmente, en la provincia de Lugo conocemos tres altares dedicados a *Nabia* que fueron descubiertos en S. Martín de Montemeda[756] y S. Mamed de Lousada[757] (ambas en el concejo de Guntín) y en S. Miguel de Orbazai[758]. En esta provincia sólo conocemos otro teónimo femenino seguro, *Rea*, conocido por un testimonio de la capital lucense[759]. El otro posible teónimo aparecido en la capital lucense es *Poemana*[760], aunque lo podemos considerar extremadamente dudoso a causa del desgaste de la inscripción.

El último testimonio de *Nabia* al norte del Duero[761] apareció en el distrito portugués de Vila-Real (Tres Minas, Vila-Pouça de Aguiar), en cuyo territorio sólo consta otra posible dedicación a una divinidad femenina, aunque las dificultades de lectura impiden asegurar si se trata de una diosa indígena[762].

El balance que surge de los datos epigráficos referentes a divinidades femeninas indígenas del área lusitano-galaica al norte del río Duero es muy sorprendente, por cuanto aparece una sola divinidad muy representada, *Nabia*, de la que contabilizamos once inscripciones sin tener en cuenta otras dudosas que algunos autores han adjudicado a esta deidad[763]. Por otra parte, conocemos ocho dedicaciones más hechas a diosas de las que cuatro son de lectura o interpretación dudosas. Las de lectura segura son *Ocaera, Rea, Calaicia* y *Proinetia* pero, sin embargo, son unimembres. Por ello, es posible que algunas de estas menciones, sobre todo las dos últimas, fueran epítetos. En cualquier caso, aún considerando válidas todas las denominaciones dudosas, persiste la evidencia de que sólo *Nabia* goza de una difusión supra-local.

Ante estos datos, hemos de cuestionarnos si existe una sustancial falta de información epigráfica en este

747. Pereira-Caldas, *O Comércio do Minho*, 8-9-1885 = Pires, 1985, 33-34;Hübner (*EE* 8, 116) dudaba si se trataba de una dedicación a Fortuna, con el apelativo *P.rouidae.*; Vasconcelos, 1905, pp. 333-334; Albertos, 1952, pp. 55-56; Blázquez, 1962, p. 176; Encarnação, 1975, pp. 185-186; Vives, 1971, nº 853.
748. Algunos autores que estudiaron la pieza leían ese teónimo (Le Roux y Tranoy, 1974, 252-255; *AE* 1973, 319 y Melena, 1984, 238) pero, posteriormente, se planteaban dudas a la primera parte del teónimo, que Le Roux, interpretando el teónimo como *I.dae*, relacionaba con Cibeles (1994, 560 ss.).
749. *CIL* II 2458; Vasconcelos, 1905, p. 334; Blázquez, 1962, p. 214; Encarnação, 1975, p. 253-255; Vives, 1971, nº 903; Cruz, 1972, pp. 105-108; García, 1991, nº 176.
750. Tranoy, 1977, 225 ss.
751. Blázquez, 1962, 179; Vives, 1971, nº 889; Rodríguez Colmenero (1987, 201-202 nº 115) leía *Elaesurraegae.*.
752. Fita, 1911, 402-404; Lorenzo y Bouza, 1965, 150-151 nº 80; Rodríguez Colmenero, 1987, 150-151 nº 87.
753. *Vid. supra.*
754. Rodríguez Colmenero, 1987, nº 92; *AE* 1987, 562h.
755. Rivas, 1973, 83-87; Rodríguez Colmenero, 1987, 210-211 nº 122.
756. Vázquez y Vázquez, 1954, 27 nº 7; Blázquez, 1962, 179; Arias *et al.*, 1979, 90-92 nº 71;
757. *HAE* 304; Blázquez, 1962, 180; Vázquez y Vázquez, 1954, 26 nº 6; Le Roux y Tranoy, 1973, 228; Arias *et al.*, 1979, 92-93 nº 72.
758. Arias, 1984, 229-233.
759. Arias *et al.*, 1979, 34-35 nº 7.
760. *Ibid.*, 33-34 nº 6.
761. Parente, 1980, vol. 3, 132; *AE* 1980, 581; Rodríguez Colmenero, 1987, 200, nº 114; García, 1991, 340 nº 172.
762. Rodríguez Colmenero, 1987, 147-148 nº 85; García, 1991, 534 nº 610.
763. Nos referimos a los ejemplos citados de *Ambiorebi* y *Ambieicri* que Melena adjudicó a *Nabia* (1984, 256 nº 7 y 18) y, por otra parte, a una inscripción de S. Román de Cervantes (Lugo) de la que sólo se leen las dos últimas letras del teónimo. Arias *et al.* lo restituyen así: *Naui.ae / sacru.m* (1979, 14); Melena, 1984, 240 nº 16.

ámbito que pudiera justificar la constatación de una sola diosa adorada en un amplio territorio.

En un sondeo cuantitativo de las inscripciones aparecidas en la zona que probablemente mencionan a divinidades indígenas, observamos que se acercan a las doscientas. De éstas, se constatan seis teónimos masculinos supra-locales, algunos de ellos muy representados: *Cosus* (ocho inscripciones),*Bandua* (ocho), *Reue* (diez), *Lug* (tres), *Cohue* (dos) y *Aernus* (tres); por otra parte, conocemos denominaciones locales que se pueden caracterizar como teónimos con seguridad por aparecer en alguna ocasión acompañados de apelativos: *Vestius* (dos inscripciones), *Lariberus* (doce), *Verore* (cuatro) y con una inscripción *Reus*, *Debaronis*, *Torolus*, *Moelius*, *Lahus*, *Tongo* y *Candeberonius*. Considerando estos datos en conjunto observamos que, aunque son de menor cuantía que en otras zonas, son bastante relevantes para considerar que la presencia de *Nabia* como única divinidad femenina supra-local representada al norte del Duero no viene dada, al menos exclusivamente, por una escasez de información.

Tampoco debemos pensar que en el territorio que estudiamos otras diosas indígenas se ocultan bajo nombres de divinidades romanas puesto que, aunque se dan en esta región más casos de *interpretatio* epigráfica que en otros ámbitos de la Península Ibérica[764], los referentes a deidades femeninas son muy escasos. De hecho, en la región donde se constata el culto a *Nabia* al norte del Duero sólo son conocidas cuatro inscripciones más que aluden a diosas romanas individuales con epítetos indígenas: Juno *Veamuaearum*, Juno *Meirurnarum* y dos que se dedican a Tutela con epítetos alusivos a localidades[765].

Aunque siempre hemos de considerar posible una aparición de nuevos datos que provocara un vuelco sustancial a nuestros enfoques creemos probable, por el momento, que el panorama que nos ofrece la información disponible muestra los perfiles de la estructura panteística indígena de la zona. Ahora bien, si aceptáramos este esquema nos surge de inmediato un problema de gran importancia, ya que en todo el territorio ocupado por los distritos portugueses de Castelo Branco y Guarda, así como en la región española de Extremadura existen varias divinidades femeninas que compartían el culto mostrando una estructura que contrasta de manera clara con la existente al norte del río Duero.

En esa zona, que guarda una sustancial coherencia interna desde el punto de vista teonímico, se constatan varios teónimos femeninos seguros de carácter regional, ya que frecuentemente van acompañados de apelativo y que, además, aparecen en el mismo ámbito territorial. En este sentido, conocemos testimonios de *Arentia* (cuatro inscripciones), *Trebaruna* (nueve) y *Munis* (tres). Además, aparecen testimonios algo distanciados entre sí de otras divinidades, *Laneana* (dos) y *Erbina* (tres), además de algunos teónimos locales. Por otra parte, en la región extremeña al sur del Tajo aparece un esquema similar, pero formado por distintos teónimos, con dedicaciones a *Ataecina* (treinta y seis piezas), *Lacipaea* (cuatro) y *Nabia* (cuatro)[766].

Por tanto, si rechazamos la falta de datos para explicar la sola existencia de *Nabia* como diosa supralocal al norte del Duero queda una única alternativa: los grupos sociales que habitaban *Gallaecia* habrían adjudicado a *Nabia* un carácter poli-funcional otorgándole un rol religioso de amplio espectro que, en otros ámbitos, ejercían varias divinidades con nombres diferentes. Ahora bien, para comprobar esta hipótesis deberíamos confirmar que existen en los testimonios referentes a *Nabia* en *Gallaecia* aspectos característicos que se refieran a diversos tipos funcionales.

NABIA COMO DIVINIDAD POLIFUNCIONAL.

Una de los primeros aspectos de *Nabia* que hemos de resaltar es la diversidad de contextos geográficos y arqueológicos en que aparecen los testimonios epigráficos. Algunos de ellos se hallaron en parajes de monte, en ocasiones en elevaciones montañosas separadas de núcleos poblados.

Un ejemplo claro de este tipo de ofrendas es el procedente de Marecos (Penafiel, Porto), en el que se citan sacrificios hechos a la diosa indígena *Nabia*, en una ocasión sin epíteto y en otra con el apelativo *Corona* y, por otra parte, a Júpiter[767]. Pinho describía el momento del descubrimiento del ara de Marecos del siguiente modo: "*Ao passar um dia em Marecos, junto da capelinha da Senhora do Destêrro, divisou no meio dum monte de pedras e entulho um plinto de granito com una inscrição que não pôede ler*"[768]. Este

764. Este es el espacio hispano donde existen más menciones a Lares y Genios con epítetos autóctonos (Olivares, 2000, 81 y 84).

765. Sólo las dos dedicaciones a Tutela son fiables (*EE* 8, 111a y Menor, 1979, 305-306 = *AE* 1981, 537), ya que las menciones a Juno (*CIL* II 2409a y *CIL* II 430) son de lectura dudosa y las piezas están desaparecidas en la actualidad.

766. Olivares, 1999, 116-117.

767. Le Roux y Tranoy, 1973, 252-255. Nos parece extremadamente arriesgado caracterizar como testimonios de cultos indígenas aquellos epígrafes donde constan teónimos romanos, aunque el dedicante lleve nombre autóctono, ya que numerosos individuos indígenas adoraban desde finales del siglo I d.C. dioses plenamente romanos. Dado que habremos de obtener conclusiones a partir de los datos disponibles, consideraremos como pruebas de dioses autóctonos sólo aquellos teónimos romanos que aparezcan acompañados de epítetos indígenas, o los que aparezcan asociados en los altares a una divinidad lusitano-galaica.

768. Pinho, 1928, 96-97.

autor dejaba patente el lugar despoblado del hallazgo conjeturando que la capilla de la Virgen se habría construido sobre las ruinas de un santuario de *Nabia*. Es muy probable que bajo el teónimo Júpiter se haga referencia a un dios indígena o, cuando menos, que Júpiter había asimilado o sustituido en ese lugar sagrado a otra divinidad autóctona de características similares, puesto que se asocia a la diosa lusitano-galaica. Por otra parte, la ofrenda se lleva a cabo en un paraje montuoso alejado de núcleos poblados.

La inscripción alusiva a *Coronus* procedente de Cerzedelo (Guimarães, Braga) ofrece algunas informaciones de interés que nos pueden ayudar a comprender mejor la dedicación de Marecos y, por otra parte, a vislumbrar con más nitidez el significado religioso de *Nabia*. La pieza fue hallada en el lugar de Castro, en un campo de la propiedad llamada Vila Mea. Según Sarmento, "*o lugar ocupa a coroa do Monte de Pedrados, que pelo norte e sofrivelmente abrupto e pelo nascente liga com o sistema orográfico, onde domina o alto cabeço da Senhora do Monte*"[769]. Por tanto, se trataría de una pieza vinculada a una emblemática elevación montañosa. Por otra parte, junto a la iglesia de Cerzedelo, muy cerca de Castro, se halló un ara dedicada a Júpiter Optimo Máximo que, además, tenía la particularidad de un nexo *MA* idéntico al del altar ofrecido a *Coronus*[770].

Si es lícito inferir, desde un punto de vista metodológico, que unas aras dedicadas a dioses romanos e indígenas halladas en un mismo lugar nos indiquen una relación o identificación entre esas divinidades en el caso citado se dan, además, algunas coincidencias que no parecen casuales: *Corona* aparece como apelativo de una diosa que se vincula a Júpiter en la inscripción de Marecos, mientras que el testimonio de *Coronus* aparece a 30 km de este enclave en una montaña y muy cerca de un altar dedicado al dios supremo de los romanos con el que guarda similitudes formales.

Las mismas conclusiones parecen apuntarse en otra inscripción de Figueira de Castelo Rodrigo (Guarda). Se trata de un altar dedicado a *Corua* que, fuera esta denominación un teónimo o un epíteto, debe guardar una cierta relación con los citados anteriormente, ya que contiene el mismo radical[771]. Es digno de resaltar que la pieza procede de un contexto paisajístico comparable al de los anteriores epígrafes, ya que se halló en la cumbre de la Sierra de Marofa cuando se construyó en el lugar la capilla de Nuestra Señora de Fátima[772]. Además, cabe resaltar que en el centro del coronamiento de este altar ofrecido a *Corua* se representó un creciente lunar, al igual que en un ara lucense de *Nabia*[773].

Otros testimonios de la diosa *Nabia* aparecieron en lugares de similares características. La dedicación efectuada por Cicerón, hijo de Manco, en Pedrogão Pequeno (Sertá, Castelo Branco) se halló en la cima de una colina en la que existía una iglesia "*feita com pedras da torre que os Romanos tinhão tido não longe da dita igreja*"[774]. Según las Memorias Parroquiales de 1758, "*toda a planicie do simo deste monte se acha cereada de hum muro de pedra todo ja arruinado e pela sua antiguidade mostra ser feito antes que os Mouros entrarem nas Hespanhas para propugnaculo ou defença das gentes que ahy estavão aquarteladas, pois não mostra que dentro delle houvessem cazas, porem ainda se conhece, onde estava a porta do dito muro*"[775].

La inscripción hallada en la Dehesa de El Gaitán (Cáceres) estaba en plena Sierra de San Pedro y había aparecido entre los restos arruinados de "El Castillo", donde se habían efectuado hallazgos superficiales de monedas y fragmentos de cerámica[776]. El epígrafe de Vandoma (Paredes, Porto) fue encontrado en "Monte Baltar"[777]y conocemos otro altar ofrecido a *Nauia* procedente del atrio de la iglesia de S. Pedro, en el Monte do Viso (Nocelo da Pena, Sarreaus, Orense)[778], donde había sido hallada junto a otra inscripción ilegible. Es posible que las tres aras halladas en la finca "La Cardosa del Mayoralgo", en la Sierra de S. Pedro y muy cerca del Puerto de la Mezquita (Cáceres) también se hubieran dedicado a *Nabia*[779].

Otros testimonios de la diosa se encontraron en un contexto muy diferente, en clara relación con comunidades pobladas de distinta entidad. El altar de S. Martín de Montemeda procedía, según Bouza y D'Ors, del castro del Picato de donde había sido recogida "*junto a otras piedras sueltas*"[780]. También el ara de S. Mamed de Lousada se enmarcaba en las cercanías de ese mismo castro. Por ello, Arias, Le Roux y Tranoy afirmaban que el culto a *Nabia Arconunieca* estaría relacionado con un grupo concreto de pobla-

769. Sarmento, 1933, 301-303.
770. *Ibid.*, 302.
771. Curado, 1985, 650-651.
772. *Ibid.*, *loc.cit.*
773. *HEp.* 2, 794. En cuanto al icono en el ara de *Nabia*, *uid.* Arias *et al.*, 1979, 90; Tranoy, 1981, 293.
774. "Extractos archeologicos das memorias parochiales de 1758", *AP* 6, 1901, 103-112, p. 105 nº 366.
775. *Ibid.*, *loc.cit.*
776. Melena, 1984, 233.
777. Hübner, 1871, 78.
778. Lorenzo y Bouza, 1965, 150. Aunque algunos autores han afirmado que en este monte se ubicaba la capital de la *ciuitas Limicorum* a partir de algunas inscripciones halladas en la iglesia de este lugar, la tesis no es probable, puesto que las piezas se hallaron reutilizadas y, por otra parte, no existen otros hallazgos arqueológicos que indiquen la presencia de un núcleo urbano de cierta importancia (Rivas, 1983, 85).
779. Melena, 1984, 258-259 nº 20, 21 y 22.
780. Bouza y D'Ors, 1959, 27.

ción sobre el que ejercería de divinidad tutelar[781]. Por otra parte, la inscripción de S. Miguel de Orbazai se encontró en "*un camiño ó pé da muralla exterior do castro de Penarrubia*"[782]. En el mismo contexto se sitúan las dedicaciones de Trujillo (Cáceres)[783] y también el ara de Braga[784]. Pero ésta última no se vinculaba solamente a la ciudad, sino que se halló junto a la *Fonte do Idolo* relacionándose también con las aguas.

En resumen, observamos como los testimonios referentes a *Nabia* se hallaron en contextos de diferente carácter; en primer lugar, en probables santuarios ubicados en parajes despoblados donde ocupaban colinas o montañas boscosas; en segundo lugar, en castros o ciudades y, por último, junto a una fuente sagrada.

Los datos ofrecidos por los textos epigráficos apuntan la misma tendencia que muestran los lugares de hallazgo. El altar dedicado a *Nabia Sesmaca* evidenciaba el carácter de la diosa como tutelar del *castellum Sesm(acorum?)*[785]. Posiblemente, *Nabia Arconunieca* sería la diosa protectora de la comunidad residente en el Castro de "O Picato"[786]. Pero para valorar estas dedicaciones en su justa medida hemos de tener en cuenta algunos factores: la única divinidad femenina romana que aparece en toda la región occidental al norte del Duero con epítetos referentes a núcleos de población indígenas es Tutela, con los epítetos *Tiriensis*, *Berisis* que se refiere probablemente al *castellum Beriso* que se conoce por la inscripción de S. Juan de Godán (Salas, Oviedo) y *Bolgensis*[787]. Además, cuando estos epítetos aluden a divinidades masculinas hispanas, se refieren a los Genios tutelares y, en las provincias galas, casi en todas las ocasiones aluden a Marte[788]. Estos datos nos permiten inferir que uno de los aspectos de *Nabia* en *Gallaecia* era el de diosa tutelar de grupos de población y que, como ocurría con este tipo de divinidades, su protección tendría también una vinculación con la guerra[789]. Como afirmaba Geen, "*several goddesses appear to be associated with war-symbolism, probably transmuted under the* pax romana *into the concept of protection and guardianship rather than warfare* per se"[790].

Por otra parte, hemos de tomar en consideración que *Nabia* es citada en primer lugar y por dos veces junto a Júpiter en la inscripción de Marecos. Según Le Roux y Tranoy, este hecho implicaría que *Nabia* tendría "*un rôle cosmique qui englobe non seulement les eaux mais encore le ciel et la terre*"[791]. Según algunos autores, *Nabia Corona* podría indicar una paredría con *Coronus*, dios conocido por otra inscripción. Sin embargo, no es seguro que *Coronus* sea un teónimo y es evidente que *Corona* es un epíteto[792]. Por tanto, la vinculación más directa posible se observa en la propia dedicación sacrificial de Marecos y se establece entre *Nabia* y Júpiter. Esta simple yuxtaposición de sus menciones permite inferir una paredría, puesto que a la diosa se efectúan las dos primeras ofrendas, a Júpiter la tercera y, si la lectura *...urgo* que aparece después de Júpiter corresponde a la parte final de otro teónimo, este sería masculino.

En definitiva, en el ara de Marecos *Nabia* habría ejercido el papel de diosa soberana relacionada con el dios supremo Júpiter. En este punto se hace necesario citar la inscripción de Trujillo que, aunque muy dudosa, relacionaría a *Nabia* con *Salamati*, dios asociado al monte Jálama (1492 m.) y, además, citado con el apelativo *Optimo*[793].

Estos datos, aunque sin confirmación expresa, apuntan un aspecto de *Nabia* diferente al que habíamos observado en las inscripciones lucenses donde salía a la luz su carácter tutelar y se vinculaba a poblaciones concretas por medio de apelativos o por el lugar de hallazgo de los testimonios. Su relación con Júpiter en el ara de Marecos y, en menor medida, el hecho de que algunos de sus lugares de culto estuvieran en montañas o colinas alejadas de núcleos poblados la vinculan, por otra parte, con la soberanía.

La doble ofrenda a la diosa en el altar sacrificial de Marecos adquiere una mayor significación si consideramos que *Nabia*, al norte del Duero, era considerada una divinidad poli-funcional. Otra posible explicación podría considerar a las dos *Nabiae* como una misma diosa adorada en dos enclaves distintos, pero esta tesis tiene dos objeciones: la primera es que una de las dos ofrendas se hace a *Nabia* sin apelativos, por lo que no se evidencia una advocación epicórica concreta y, en

781. Arias *et al.*, 1979, 92-93. En el mismo sentido, Tranoy, 1981, 294.
782. Arias, 1984, 229.
783. En la primera, se hace mención únicamente a la diosa (Fernández Oxea, 1955, 19-20 nº 14; Melena, 1984, 239 nº 15), pero un autor citaba una segunda inscripción, actualmente desaparecida, en que se hacía un voto a *Nabia* y a otra divinidad, probablemente *Salama* (Rodríguez, 1878, 146-147; *CIL* II 5279).
784. Teixeira, 1938, 151 ss.
785. Melena, 1984, 237. *Vid. supra.*
786. *Vid. supra.*
787. Sobre las dos primeras, aparecidas en Torre de Pinhão (Sabrosa) y S. Vicente de Coucieiro (Paderne, Orense) *uid. supra.* El *castellum Beriso* se cita en *CIL* II 5739. En cuanto a la última, fue hallada en Cacabelos del Bierzo, León (Blázquez, 1962, 63; Gómez Moreno, 1979, 59; *AE* 1928, 176; Diego Santos, 1986, nº 62).
788. Olivares, 1999, 325-350
789. *Ibid.* El hecho de que en los primeros siglos de nuestra Era el territorio galaico no se viera envuelto en conflictos bélicos no implica que ese carácter de la diosa hubiera desaparecido de la mentalidad colectiva de esos grupos.
790. Green, 1995, 36.
791. Le Roux y Tranoy, 1974, 255.
792. Olivares, en prensa.
793. Melena, 1985, 475 ss.; en la pieza de Trujillo, Rodríguez (1878, 146-147), que es el único autor que la vio, leía lo siguiente: *Salam / ac / Nabi / Ilucius / u s l a*; Melena la interpretó así: *Salam(ati) / ac / Nabi(e) / Ilucius / u s l a*.

segundo lugar, no aparecen dedicantes individuales o comunitarios de diferentes ámbitos.

Por tanto, la doble mención a *Nabia* en la misma pieza votiva indica más bien que bajo ese nombre se adoraban dos entidades divinas diferentes desde el punto de vista funcional: una *Nabia* soberana relacionada con Júpiter y otra versión de la divinidad más directamente vinculada a la tutela y defensa de una comunidad o a aspectos más privados como la salud, la fertilidad o la riqueza.

Es probable que esta idea se plasmara en las abreviaturas que dan comienzo a la inscripción, que Le Roux y Tranoy interpretaban *O(ptimae) V(irgini) Co(nseruatrici uel rniferae) et Nim(phae) Danigom.* Estos autores hacían al respecto en 1974 las siguientes consideraciones: "*Au début, les abréviations sont inhabituelles mais devaient correspondre à un formulaire connu qui seul peut expliquer le choix d'abréger les mots. Le sens et la structure du texte, la nécessité de rapporter l'expression* Nim Danigom *pour* Danigo(ru)m *à* Nabia Corona *impliquent que les termes* O. V. CO *soient des qualificatifs de cette même divinité*"[794].

Desde este punto de vista, Tranoy profundizaba en un estudio posterior en el sentido teológico de las abreviaturas: "*La première fois,* Nabia *est entourée d'un ensemble de qualificatifs qui en fait une déese assimilée aux Nymphes et protectrice d'une communauté, les* Danigi. *Ce rapprochement entre* Nabia *et les Nymphes exprime une des fonctions essentielles de* Nabia*, deése de la nature, liée aux eaux qui abondent dans cette région. Elle apparaît alors comme une divinité chargée de veiller sur le peuple des* Danigi *et de lui assurer à la fois de bonnes récoltes et de beaux troupeaux*"[795]. Con una interpretación de la segunda dedicación a la diosa, Tranoy culminaba una hipótesis muy valiosa sobre el carácter religioso de *Nabia*: "*dans ce cas, ce n'est plus la déesse considérée dans son action purement locale auprès des* Danigi *que les fidèles veulent honorer, mais la grande divinité* Nabia, *au rôle cosmique débordant le cadre régional et citée pour cette raison juste avant Jupiter*"[796].

El investigador francés diferenciaba entre dos diosas *Nabia* desde el punto de vista funcional pero, principalmente, desde el punto de vista de la amplitud territorial de su culto: "*L'autel de Marecos se situe donc sur deux plans: le premier est le reflet du maintien des traditions locales autour d'un groupe, les* Danigi, *avec la notion de hiérarchie des divinités, fondée sur le principe de dieux tutélaires locaux et de dieux à rayonnement plus vaste, ces deux élements pouvant se confondre pour une même divinité comme* Nabia Corona *et* Nabia"[797].

794. Le Roux y Tranoy, 1974, 253.
795. Tranoy, 1981, 281-282.
796. *Ibid.*, *loc.cit.*
797. *Ibid.*, *loc.cit.*

Como muestran los textos mitológicos y religiosos de otros pueblos indoeuropeos, el criterio fundamental que caracterizaba a una divinidad y la insertaba en un esquema jerarquizado era su función. La plasmación local o regional de su culto era tan sólo una consecuencia de la misma. De este modo, la *Nabia* asociada a Júpiter sería una diosa soberana perteneciente, al igual que la *Nabia* tutelar de la localidad, al esquema panteístico de la comunidad de los *Danigi*. En el resto de las comunidades de *Gallaecia* podía reproducirse este esquema, ello sin perjuicio de que cuando se quería evocar el carácter protector y tutelar de una diosa se hiciera en referencia a la comunidad local y cuando se hacía referencia a su función soberana no fuera necesario efectuar tal reducción.

En esencia, *Nabia* era una sola divinidad y el hecho de que sea la única femenina que aparece en un amplio territorio al norte del río Duero vendría dada por su carácter poli-funcional, que respondería al amplio abanico de necesidades religiosas de la población galaica. Con todo, las características de *Nabia*, tal como nos son vislumbradas por los datos, no se diferencian de las que se conocen de otras divinidades femeninas de origen indoeuropeo.

DIOSAS POLIFUNCIONALES EN LAS MITOLOGÍAS INDOEUROPEAS.

Muchas celebraciones romanas, que tenían por objeto la sexualidad y la fecundidad de las mujeres, eran presididas por Juno, como las *Nonae Caprotinae* que acontecían el 7 de Julio en las que se aludía a la diosa con el apelativo *Caprotina* o las *Matronalia*, que se celebraban en las Calendas de Marzo, en las que el elemento principal era la participación femenina. Todas las Calendas estaban consagradas a Juno, que presidía el inicio de los meses con el "renacimiento" de la luna.

No obstante, además de los ritos relacionados con la fertilidad, a Juno se dedicaban otras conmemoraciones en las que se resaltaba su carácter político-religioso. La Juno *Curitis* de Tibur era una diosa que cumplía un papel protector y guerrero, con atributos como el escudo y el carro, al igual que la Juno de Lanuvio que iba provista de lanza y escudo. En palabras de Dumézil, "*Marchante, agressive, le torse bombé, ou bien montée sur un char au galop, la lance en avant, tendant du bras gauche un bouclier à double échancrure analogue à celui des Salii, le type de déesse que montrent statues et monnaies est clairement et uniquement guerrier*"[798].

El carácter tri-funcional de Juno se hace patente en algunas inscripciones en las que se hace un voto a

798. Dumézil, 1974, 304.

Iunoni Seispiti Matri Reginae. Para Dumézil, el apelativo *Regina* mostraría el papel político-religioso de la diosa; *Mater* estaría relacionado con la función plasmada en las *Matronalia*, relacionada con la fecundidad femenina; *Seispes* aludiría al carácter guerrero de la divinidad. En definitiva, Juno sería una divinidad capaz de asumir simultáneamente las tres funciones de la ideología religiosa indoeuropea: la realeza sagrada, la fuerza guerrera y la fecundidad, sin perjuicio de que en sus diferentes advocaciones pudiera ser resaltado alguno de estos aspectos sobre los demás[799].

En el ámbito indo-iranio, la védica *Sarasvati* es una diosa-río que presenta también varios aspectos. Asociándose a las divinidades masculinas características del tercer nivel funcional, los gemelos *Asvin*, en numerosos himnos o ritos es proveedora de toda clase de riquezas[800], de las aguas que fertilizan los campos cultivables, de la salud, la descendencia y la vitalidad[801]. En este sentido, es calificada como la "primera de las madres, el mejor de los ríos y la más grande de las diosas"[802]. Pero también es guerrera, destructora de enemigos, por lo que se le atribuye un apelativo propio del dios guerrero *Indra*: "destructora de resistencias, victoriosa"[803]. Por otra parte, asume las características más típicamente sacerdotales del primer nivel: es pura y purificadora y "reina de todos los pensamientos piadosos"[804].

Progresivamente, *Sarasvati* se identificó con *Vac*, la personificación de la sabiduría y la elocuencia, que se asociaba a todos los dioses del panteón védico: "*yo estoy asociada con los Rudras, los Vasus, los Adityas y los Visvadevas. Yo sostengo tanto el sol como el océano* (Mitra y Varuna), *el firmamento* (Indra), *el fuego* (Agni) *y a los dos Asvins... Yo soy la reina, la que confiere los tesoros, la detentadora del conocimiento...*"[805]. Su asociación a varios dioses, sus múltiples funciones así como el origen celestial de las dos diosas, relacionadas con el rayo y el trueno, generaron su final identificación como una sola divinidad, ya en la literatura védica tardía[806].

De modo similar explicaba Dumézil uno de los principales acontecimientos narrados en el *Mahabharata*, el matrimonio poliándrico de *Draupadi* con los cinco hijos de *Pandu*. Estos son presentados como hijos de los grandes dioses masculinos funcionales del panteón védico y, cada uno de ellos, muestra el mismo carácter que su progenitor en correspondencia al lugar que ocupa en el esquema funcional de la religión indoirania. Por tanto, el hecho de que *Draupadi* contraiga matrimonio con los cinco *Pandava* sería una transposición a la epopeya del modelo estructural del panteón, en el que "*a la lista de los dioses funcionales masculinos, en la que cada personaje o grupo de personajes representa una función y sólo una, de forma que su reunión jerarquizada presenta un* análisis *de la estructura de conjunto, las teorías de varios pueblos indoeuropeos yuxtaponen y asocian una diosa única pero trivalente que hace en cierta manera la* síntesis *de las mismas funciones*"[807].

En el *Avesta* aparece otra diosa del mismo carácter, *Anahita*, río mítico y deidad fluvial con un carácter trifuncional claro, purificadora de la que dependía el éxito de los guerreros, la sabiduría y la santidad de los sacerdotes o el feliz alumbramiento de las mujeres[808]. Su denominación "la húmeda, la fuerte, la inmaculada" denotaría su triple naturaleza, en sintonía con la mención a Juno *Seispes Mater Regina*[809].

La consideración de la divinidad femenina como una y, simultáneamente, triple es un fenómeno recurrente en el ciclo mitológico irlandés[810]. En estos textos se citan tres divinidades llamadas *Macha* que aparecen con caracteres diferenciados: la primera es una vidente que predice el futuro; la segunda es una diosa guerrera y la tercera está estrechamente ligada a la fecundidad. Además, está relacionada con la soberanía en todos sus aspectos[811].

De Vries opinaba, en sintonía con las tesis de Dumézil, que estas tres diosas representaban las tres funciones sociales de los celtas[812]. En el mismo sentido, Mac Cana afirmaba que los textos referentes a *Macha* ofrecen una impresionante evidencia de la teoría dumeziliana, puesto que se trata de una yuxtaposición neta de las tres funciones en una misma diosa, lo que no puede ser accidental, sino que revelaría el control de la teología druídica sobre la religión[813].

También las diosas *Morrigán* y *Badbh*, que forman en ocasiones trío con *Macha*, son percibidas como una sola deidad o como tres[814]. En el *Táin Bó Cuailnge*, el nombre de *Badbh* aparece sólo como una referencia específica a la metamorfosis de *Morrigán*

799. *Ibid.*, 305.
800. *RV* 2, 41, 17; 10, 131, 5; Dumézil, 1977, 95; Bhattacharyya, 1983, 21
801. *RV* 1, 164, 49; Dumézil,1974, 308; Bhattacharyya, *ibid.*, 21-22.
802. *RV* 2, 41, 16; Bhattacharyya, *ibid.*, 22.
803. *RV* 6, 61, 7; Dumézil, 1974, 308; Bhattacharyya, 1983, 23.
804. *RV* 1, 3, 10-11; Dumézil, 1974, 308.
805. *RV* 10, 125, 1-8; Bhattacharyya, 1983, 25.
806. Bhattacharyya, *ibid.*, 27.
807. Dumézil, 1977, 98.
808. *Ibid.*, 96.
809. Dumézil, 1974, 309.
810. Mac Cana, 1983, 42-43.
811. Green, 1995, 77.
812. De Vries, 1963, 137.
813. Mac Cana, 1983, 88-89.
814. Green, 1992, 138 y 154-155; *id.*, 1995, 40-41 y 77. Según esta autora: "*like other sovereignty-figures, the Morrigán was a multi-functional and many layered character. War, death, prophecy, guardianship, sexuality, fertility and rulership were all inextricably intertwined in this complex divinity, whose relationship to humans appears to have been capricious and changing, but who was strongly committed to the fortunes of Ireland* (*ibid.*, 79).

en pájaro, pero esta distinción no pudo mantenerse durante mucho tiempo y cuando los escribas de época medieval plasmaron las referencias en los textos, *Badbh* y *Morrigán* habían sido ya convertidos en dos nombres intercambiables sobre los que, además, los prejuicios de los sacerdotes cristianos que compilaron los textos en el siglo XI habían resaltado sus aspectos más sombríos y demoníacos[815].

La naturaleza de *Morrigán* ("Gran Reina")[816] se muestra el encuentro sexual que tiene con el dios máximo de los celtas insulares, el *Dagda*. El texto presenta a la diosa ante la aparición del dios con las piernas abiertas situadas a ambos lados de un río, una de ellas al sur del mismo y la otra al norte, indicando simbólicamente su dominio sobre la totalidad de la tierra[817]. Después de su cópula*, Morrigán* ofrece al *Dagda* su ayuda en la batalla por la defensa de la tierra irlandesa.

Por tanto, dejando a un lado matices siniestros reflejados por los copistas medievales, se pueden observar diversos perfiles de la divinidad: su carácter soberano derivado de su nombre y de su vinculación al rey de los dioses[818]; en segundo lugar su función tutelar y guerrera y, finalmente, su directa relación con la tierra de Irlanda y la fecundidad, representada por su poliandria y promiscuidad sexual[819]. En definitiva, se trataría de una deidad que integraría diversos aspectos y funciones religiosas.

Otra deidad semejante, si no equivalente, era *Eriu*, epónima de la tierra irlandesa e hija de *Dealbaeth*, quien en otro lugar aparece como el padre de *Dana*, reforzando el paralelo entre las dos diosas[820]. Los textos no citan tres diosas de nombre *Eriu*, sino que aluden a ella junto a otras dos diosas: *Banba* y *Fotla*; estas tres divinidades tenían por esposos a *Mac Gréine*, *Mac Cuill* y *Mac Cecht* estructurando un modelo comparable al del ejemplo ya citado de las tres *Macha*[821]. En cualquier caso, estaríamos ante otra diosa unitaria y, a su vez, triple que resumía toda la variedad de aspectos que los pueblos celtas encomendaban a sus divinidades femeninas.

En este sentido, el número tres no era sólo la expresión de la plenitud del poder, sino que reflejaba una repartición de la esencia total de la divinidad entre sus fundamentos principales. Estos mitos, paralelos al que mostraba el citado matrimonio poliándrico de *Draupadi* resume, en palabras de De Vries, "*l'idée que les dieux des diverses fonctions (royauté, armée et agriculture) ont dû s'unir à la Mère Irlande sous trois formes leur correspondant respectivement, a fin que chacun pût vivre sur cette île selon sa nature propre, de façon profitable*"[822]. En un último análisis, el carácter de esta divinidad mostraba su papel protector contra todas las formas del mal que pudieran afectar a la tierra patria y a sus pobladores: contra la enfermedad, la invasión o el hambre[823].

A la misma categoría de estas diosas y, probablemente equivalente a ellas, pertenecía otra deidad Británica: *Brigit*[824]. Era una divinidad y, a la vez triple, ya que existían tres hermanas con el mismo nombre[825]. *Brigit* se muestra como una diosa de los poetas, de los comerciantes y de la prosperidad, con un fuerte perfil estacional y purificador. En este sentido, se le dedicaba el día 1 de Febrero la celebración de *Imbolc*, muy relacionada con la fertilidad[826].

Esta diosa aparece testimoniada en siete inscripciones de época romana como *Brigantia*[827]. En dos inscripciones aparecidas en Castleford y Greetland (Yorkshire) es aludida como *Victoria Brigantia*[828]; en otra hallada en Castlesteads (Cumbria) se le cita como *Dea Nympha Brig(antia)* en un voto *pro salute et incolumitate* del emperador efectuado por un *procurator Augusti*[829]; en otro epígrafe de Corbridge (Northumberland) la ofrenda es dedicada a Júpiter *Aeternus Dolichenus et Caelestis Brigantia*[830]. Estas inscripciones muestran, por tanto, tres aspectos claramente diferenciados de la diosa: una función relacionada con la guerra que se plasma mediante la yuxtaposición de su nombre al de Victoria; otra que tiene que ver con la salud y, en tercer lugar, un carácter astral vinculado a Júpiter Dolicheno que la relaciona con *Caelestis*, diosa estelar de origen semítico[831].

815. Green, 1995, 43-44; Herbert, 1996, 145 y 148.
816. Herbert, 1996, 142.
817. *Ibid.*, 142-143.
818. Green, 1995, 76 ss.
819. Ross, 1986, 128; Green, 1995, 43 y 45. Según Herbert, el carácter guerrero, tradicionalmente adjudicado a esta diosa, no sería un aspecto primario; más relevantes serían su función soberana y su relación con la fertilidad de la tierra y el ganado (1996, 145).
820. De Vries, 1963, 136.
821. *Ibid.*, *loc.cit.*; Green, 1995, 71 y 81-82.
822. De Vries, 1963, 165.
823. Green, 1995, 70 ss.
824. *Anu, Danu* y *Brigit* se confundirían entre sí y serían tres nombres de una misma concepción divina (Sjoestedt, 1949, 45; Vendryes, 1949, 277). Para Le Roux y Guyonvarc'h, también serían la misma diosa, como encarnaciones de la tierra madre aunque con denominaciones diferentes *Boand*, epónima del río Boyne o río sagrado de la Irlanda celta, *Etain*, *Eithne* y *Tailtiu* (1993, 117). Para Grenier, todas las diosas galas serían hipostasias diversas de la gran diosa madre primitiva, la Tierra (1923, 109). En el mismo sentido, Ross, 1986, 125.
825. Sjoestedt, *ibid.*, *loc.cit.*; Green, 1992, 50. Para Vendryes, en esta división de la divinidad en tres entidades, cada una de ellas mostraría uno de los aspectos de la actividad o función total (1949, 277).
826. Sjoestedt, *ibid.*, *loc.cit.*
827. Green,1992, 50; Ross, 1986, 125; Sainero, 1999, 162.
828. En cuanto a la primera, *CIL* VII 200; Collingwood y Wright, 1965, nº 607; respecto a la segunda, Collingwood y Wright, *ibid.*, nº 628. Véase también Birley, 1986, 42 y 66.
829. *CIL* VII 875; Collingwood y Wright, *ibid.*, nº 2066; Birley, *ibid.*, 66.
830. Collingwood y Wright, *ibid.*, nº 1131.
831. Henig, 1984, 236-239.

Además, en un testimonio procedente de Birrens (Northumberland), en cuyo texto *Brigantia* no se asocia explícitamente a divinidades romanas, consta una representación de la diosa con las trazas de Minerva, pero alada con una cabeza de Gorgona sobre su seno y un casco con plumas rodeado de una corona turriforme; en su mano derecha sostiene una lanza, en su izquierda una bola; en este mismo lado se asienta su escudo[832]. Esta escultura, como ya habíamos observado a partir de las inscripciones, resume en sí misma la fusión de atributos de diferentes tipos de divinidad: la corona turriforme de Tyche, las alas de Victoria, el casco y la égida de Minerva y el betilo de *Caelestis*[833].

En definitiva, se confirma algo que apuntan los ciclos mitológicos y que sigue la tendencia que habíamos propuesto para *Nabia*: *Brigantia* es una diosa poli-funcional, lo que explica que sea la divinidad femenina más ampliamente testimoniada desde el punto de vista territorial. Pero la importancia del culto a *Brigantia* adquiere unas connotaciones, en lo que respecta a su relación con otras diosas britanas, que lo asemejan en mayor medida al de *Nabia*.

Hemos de tener en cuenta que muchas de las diosas que se testimonian en epígrafes hallados en Gran Bretaña son originales del continente, desde donde habrían llegado a partir del principado de Claudio. En este sentido, Bémont efectuó un análisis de las divinidades procedentes de uno y otro lado del Canal de la Mancha, estableciendo cerca de una treintena de teónimos masculinos o femeninos atestiguados en ambas orillas del mismo que habrían sido llevados por los soldados a Gran Bretaña[834] y otras divinidades que sólo son constatables en la isla pero que, con toda probabilidad, proceden del continente[835]. Finalmente, otras diosas fueron introducidas por iniciativa de la administración imperial[836].

En resumen, se pueden considerar diosas indígenas britanas *Latis o Ratis*; *Sulis*[837], *Couentina*[838], *Arnemetia*, divinidad epónima del establecimiento termal ubicado en *Aquae Arnemetiae* (Buxton, Dérbyshire)[839]; *Ancasta*, *Cuda*[840], *Saitada*[841] y *Verbeia*[842]. Por tanto, además de *Brigantia*, la única diosa indígena de la provincia que consta en los testimonios epigráficos y excedía del ámbito local es *Latis* que, por otra parte, sólo se testimonia en torno al muro de Hadriano[843].

Estos datos nos ofrecen un esquema muy semejante al de *Gallaecia*, con una sola diosa cuyo culto abarca un amplio espacio geográfico coexistiendo únicamente con diosas indígenas locales y que, por otra parte, los altares dedicados a ella indican un carácter poli-funcional. En el caso de *Brigantia* estas conclusiones son más sólidas si tenemos en cuenta su representación iconográfica y los textos de los ciclos mito-

832. Collingwood y Wright, 1965, nº 2091; Birley, 1986, 66 con nota 342.
833. Henig, 1984, 239. No obstante, algunos de estos atributos pueden acompañar a otras divinidades, como la égida, que se asocia también a Apolo, Juno o Júpiter (Daremberg y Saglio, 1969, I-1, 101); la corona turriforme también es atributo de Cibeles y otras divinidades tutelares ciudadanas (Szilàgyi, en VV.AA, 1966, 1038); Green, 1995, 196.
834. Bémont, 1981, 69. En cuanto a las diosas, *Epona* podría haber sido traída por los soldados, puesto que sólo se testimonia en tres epígrafes (*ibid.*, 73) de los más de sesenta conocidos; la diosa *Nemetona* que se cita junto a *Mars Loucetius* en Bath (Avon) es original, sin duda, del territorio de los Tréviros (en torno a Trier, Alemania) donde son frecuentes estos dos dioses formando paredría; el altar dedicado a la *dea Viradecthis* fue realizado por unos habitantes del *pagus Condrustis* (Condroz, en Bélgica) que militaban en una *cohors Tungrorum* (Collingwood y Wright, 1965, nº 2108; Bémont, 1981, 78); las ofrendas a las *Suleuiae* tendrían su origen en las provincias de Germania Superior e Inferior (Birley, 1986, 53); las dedicaciones a las *Matres* en las islas nunca llevan un apelativo que pueda indicar un origen britano, más bien al contrario, suelen referirse a hechos religiosos externos a la isla (Bémont, 1981, 81) o denotan una nacionalidad continental, como las *Matres Germanae*, *Afrae*, *Italae*, *Gallae*, *Ollototae* o *Transmarinae* (*ibid.*, 86-87).
835. La ofrenda a las *deae Alaisiagae* la realizaron unos *ciues Tuihanti* (Twente, Holanda), de una unidad de auxiliares Frisones (Collingwood y Wright, 1965, nº 1593 y 1594; Bémont, 1981, 84-85); las *deae Ala teruiae* fueron adoradas por una cohorte de Tungros (Collingwood y Wright, *ibid.*, nº 2135; Bémont, *ibid.*, 85), al igual que la diosa *Ricagambeda* (Collingwood y Wright, *ibid.*, nº 2107; Bémont, *ibid.*, 85; Birley, 1986, 75); a la *dea Garmangabis* rindieron culto una *uexillatio* de Suevos (Collingwood y Wright, *ibid.*, nº 1074; Bémont, *ibid.*, 85); también *Harimella* es de origen continental (Bémont, *ibid.*, 85); la dedicación a *Setlocenia* pudo ser hecha por un individuo procedente de Germania, aunque no es seguro (Birley, 1986, 71).
836. La *dea Britannia*, como se puede inferir a partir de los dedicantes de los dos altares conocidos, un liberto imperial en York y un prefecto de cohorte en el muro de Antonino (Birley, 1986, 66-67), era la personificación de la provincia y, por tanto, un producto de la propaganda oficial del Estado romano. En las monedas, se representaba por primera vez en los años 119-122 d.C. sentada y apoyada en un escudo, o bien como una amazona vestida con un traje autóctono, con lanza y escudo (Rochetti, en VV.AA., 1959, 178; Henig, en *LIMC*, 1986, 167-168).
837. Todas las dedicaciones a esta diosa proceden del balneario de Bath, Avon, de las que tres la relacionan con Minerva (Birley, 1986, 54).
838. Se conocen 14 dedicaciones a esta diosa, todas ellas en Carrawburgh (Northumberland). Dos de ellas la relacionan con las ninfas (Collingwood y Wright, 1965, nº 1526 y 1527; Birley, 1986, 46) lo que explica su relación con el establecimiento termal.
839. Esta divinidad sería la misma que aparece en Brough-on-Nou, Derbyshire (*CIL* VII 393; Collingwood y Wright, 1965, nº 841; Bémont, 1981, 86 nota 128) llamada *Arnomecta*.
840. Birley, 1986, 67.
841. La dedicación se hizo por la *curia Textouerdorum*, quizá perteneciente a los Brigantes (Birley, 1986, 71).
842. Posiblemente relacionada con el río local Wharfe (Birley, 1986, 73).
843. Hemos de considerar también dos diosas citadas por Dion Casio, *Andate* y *Andrasta* (62, 6, 1-2 y 62, 7, 3).

lógicos referidos a *Brigit*, puesto que no disponemos de datos tan determinantes sobre *Nabia* en Hispania.

Pero no son éstos los únicos elementos comunes entre ambas divinidades: es posible que *Brigit* haya dado lugar a los nombres de los ríos Braint (Anglesey) y Brent, en Middlessex[844], mientras que conocemos varios hidrónimos en la región nor-occidental de la Península Ibérica de nombre *Navia*. Esta vinculación a los ríos también se constata, como vimos, en las principales diosas de la religión indo-irania. Por otra parte, la asimilación de *Brigantia* a *Caelestis* establece otro importante paralelo con *Nabia*, a saber: *Caelestis*, a pesar de su asimilación con Juno, Venus, Cibeles e Isis, fue ante todo una deidad virgen[845]. Este hecho la relaciona con la deidad hispana si el apelativo *V(...)* de la inscripción de Marecos se interpreta como lo hicieron Le Roux y Tranoy: *V(irgini)*[846].

Hemos de tener en cuenta que el carácter poli-funcional de las principales divinidades femeninas célticas y, en general, indoeuropeas es una de las particularidades más destacables de su naturaleza religiosa. No es probable, por tanto, que la región occidental de la Península Ibérica se hubiera mantenido al margen de este fenómeno.

Ahora bien, no cabe pensar que en todos los momentos o lugares la divinidad femenina asumiera una amplia gama de funciones, sino que dependiendo de circunstancias concretas, se le podía atribuir un papel u otro rindiéndole culto junto a divinidades masculinas de función específica que serían diferentes en cada ocasión. Esta poli-funcionalidad invalida parte de las objeciones de García Fernández-Albalat a la tesis de Melena sobre la vinculación de *Nabia* a Diana, centradas principalmente en el hecho de que la diosa romana no tenía el carácter político que se observa en algunos testimonios de *Nabia*[847].

Según nuestra teoría, en esos altares donde se relaciona a la diosa lusitano-galaica con comunidades indígenas se habría resaltado su carácter tutelar y político, sin perjuicio de que en otras dedicaciones se destacaran los aspectos que pudieran relacionar a *Nabia* con Diana. Por tanto, es muy posible que, en determinada ocasión, *Nabia* pudiera ser interpretada como Diana según la tesis de Melena, pero también como Juno, muy probable en el ara de Marecos como ya había señalado Tranoy[848], Tutela, Victoria u otra divinidad del panteón romano mientras que, en otros casos, no fuera asociada a ninguna deidad en concreto, puesto que la diosa lusitano-galaica habría asumido múltiples funciones que aglutinaban características de diversas divinidades romanas.

844. Rivet *et al.*, 1979, 277; Maier, 1998, 47.
845. García y Bellido, 1957, 14. La diosa aparece como *Dea Virgo Caelestis* (*ILS* 4438), *Dea Magna Virgo Caelestis* (*CIL* VIII 9796) y es llamada por San Agustín (*C.Dei* 4, 10) *Dea Virgo y Virginale numen*; Apuleyo (*Met.* 6, 4) la describe como *Virgen* sentada sobre un león; Tertulliano (*Apol.* 23) la llama *Virgo Caelestis*. Aunque paradójico, es relativamente frecuente en la mitología céltica la paredría y virginidad de una misma divinidad femenina (Green, 1995, 204).
846. *Vid.supra.*
847. García Fernández-Albalat, 1988, 259 ss.
848. *Vid. supra.*

19

LAS DIOSAS DE LUSITANIA

Los testimonios epigráficos en los que aparecen divinidades femeninas en todo el ámbito que ocupan los actuales territorios de Castelo Branco y el norte de Cáceres no perfilan un esquema de divinidades tan claro como el que ofrecían los epígrafes dedicados a divinidades masculinas. Conocemos un menor número de ofrendas a diosas; varias de las denominaciones son de alcance local y, además, los territorios de culto de las diosas más difundidas no están tan bien marcados como ocurría con los dioses masculinos. Con todo, se observa una coincidencia territorial de tres diosas representadas por varios testimonios: *Trebaruna*, *Arentia* y *Munidis*. Sin que podamos afirmar si coincide su ámbito de culto con estas, debemos constatar que al este se adoraba a *Laneana*. En los alrededores de este territorio, eran adoradas otras deidades femeninas que, con más claridad, no coinciden con las citadas: al nordeste, *Toga* e *Ilurbeda* y al sur, *Nabia*, *Ataecina* y *Lacipaea.*

TREBARUNA, ARENTIA Y MUNIDIS.

Trebaruna es una divinidad femenina[849] citada en las inscripciones con distintas variaciones dialectales como *Trebarune*, *Trebaronne*, *T[r]ebaron[e]* y *Triborunni*[850]. La primera aproximación etimológica al teónimo fue formulada por d'Arbois de Jubainville, para quien tiene el significado de "el secreto de la casa" a partir de la raíz *Treb-* ("casa") y *-runa* ("secreto"). Sin embargo, para Lambrino, *Trebaruna* es algo más que una divinidad de carácter familiar; se trata de una diosa protectora de un grupo humano, de una tribu: una divinidad "nacional" de los *Igaeditani*[851].

Vasconcelos estableció la identificación de *Trebaruna* con la diosa romana Victoria a partir de la ofrenda de un altar a cada diosa realizado por el mismo individuo, *Tongius Tongetani filius*. Para este autor, el soldado habría deseado mostrar su adoración a una misma divinidad, pero aludiendo a ella con su nombre autóctono y su interpretación romana. Lambrino está en contra de esta hipótesis pues, para él, la clave está en el desfase cronológico en que fueron ejecutados ambos monumentos: "*Il a été érigé par Tongius, lorsque celui-ci n'était que simple soldat. Après un certain temps, il a obtenu le grade de* signifer *et ce n'est que beaucoup plus tard et après avoir pris sa ratraite (*ueteranus*) qu'il a fait construire le second*". El soldado habría mostrado su vinculación a la diosa autóctona durante sus primeros años en filas y, después de los veinticinco años de servicio cuando ya estaba imbuido de la cultura romana habría intentado mostrar su culto a la diosa Victoria[852]. Es, por tanto, un ejemplo de la progresiva romanización de los grupos de población autóctonos.

Desde un punto de vista etimológico, Tovar no consideraba demasiado relevante una posible relación del elemento **aruna* o **arona* con determinados hidrónimos, como el antiguo *Aroenis*, hoy Aron, en Mayenne o el *Aronna*, hoy Aronde, afluente del Oise[853]. Para Villar, en cambio, el segundo elemento del teónimo entró en el compuesto como apelativo y designaría un determinado fenómeno acuífero local, como una fuente o manantial, lo que sería coherente con el gran número de hidrónimos que contienen ese elemento. En este sentido, **runis* es un apelativo en las lenguas germánicas que alude a pequeños cursos

849. Sobre su género femenino, *uid.*, Prósper, 1994, 188.
850. Lambrino, 1957, 102-103; Villar, 1993-95, 371.
851. Lambrino, 1957, 103-104.
852. Lambrino, 1957, 109. La inscripción de *Trebaruna* (García, 1991, 350, nº 197) reza así: *Ara(m) pos(uit) / Tongius / Tongetami / f(ilius) Igaedit(anus) / milis / Trebarune / l(ibens) m(erito) u(otum) s(oluit).* La referente a Victoria (Lambrino, 1957, 96) se lee como sigue: *Tongius / Tongetani / f(ilius) u(eteranus) m(iles) / signifrer / coh(ortis) II Lus(itanorum) / Viqtoriae / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) / Ardunnus / Comini f(ilius) fe(cit).*
853. Tovar, 1985, 243, nota 66.

	DENOMINACIÓN	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
1	*T[r]ebarone*	ESP, CC, Coria.	AE 1952, 130; HAE 342; AE 1958, 17; CPC 217
2	*Aug[...] Trebar[...]*	ESP, CC, Oliva de Plasencia.	CPC 818; AE 1967, 197; AE 1987, 616j
3	*A(...) Treba[...]*	ESP, CC, Talavera la Vieja.	CIL II 5347; CMC 266; CPC 492
4	*Trebaronne*	PT, CB, Fundão, Lardosa.	AE 1934, 20; ILER 940, EMTPJ 15; RAP 196
5	*Trebaronna*	PT, CB, Idanha-a-N., Penha Garcia.	AE 1977, 381; EMTPJ 14; RAP 195
6	*Trebarune*	PT, CB, Idanha-a-Velha?	AE 1896, 2; EE 8, 15; ILER 941; RAP 197
7	*Trebarune*	PT, GU, Sabugal, Pousafoles.	RAP 466; CCIR 47; HE 5, 1029; MLH IV p. 758
8	*Triborunni*	PT, LI, Cascais, S. Domingos de Rana.	FE 59; AE 1985, 514; RAP 198

Tabla nº 14: Testimonios epigráficos de Trebaruna

de agua: got. *runs* "flujo, corriente", aaa. *run* "corriente de agua, arroyo", aisl. *run* "riachuelo", inglés antiguo *ryne* "corriente". En resumen, para Villar, el significado del teónimo habría sido el de "fuente del pueblo"[854]. En el mismo sentido, Prósper considera que *Treb-aruna* puede significar "que tiene una corriente o río por morada" o "corriente o río del pueblo"[855]. En resumen, según esta autora, el nominativo del teónimo sería *Trebarunis*, cuyo segundo término *arunis* sería una denominación de curso de agua[856]. Por otra parte, hemos de recordar que la inscripción de S. Domingos de Rana (Cascais) aparece junto a un manantial que da origen a un arroyo.

Si consideramos correctos los análisis etimológicos de Villar y Prósper, ¿cómo podemos definir las características religiosas de este teónimo? Lo más relevante, desde nuestro punto de vista, es su similitud etimológica con el teónimo *Reue* con el que, además, aparece asociado en la inscripción del Cabeço das Fraguas. Con respecto a esta inscripción, hemos de tener en cuenta las últimas propuestas de Untermann que establecen, como únicas divinidades adoradas, *Reue* y *Trebarune*, puesto que *Trebopala*, *Iccona Loimina y Labbo* no son formas de dativo, sino de nominativo singular[857]. Estas conclusiones han sido reforzadas por Búa para quien, precisamente, son los teónimos suficientemente conocidos por otras inscripciones los que no muestran problemas en sus desinencias de dativo en esta inscripción: *Reue* y *Trebarune*[858].

Por tanto, en la inscripción rupestre del Cabeço das Fraguas aparecen, únicamente, dos divinidades. El hecho de que una sea masculina y la otra femenina sugiere una relación de paredría de gran importancia ya que, como ambos teónimos tienen un contenido semántico semejante, debemos suponer que el significado religioso de *Reue* nos puede dar pistas sobre la naturaleza de *Trebaruna*.

Teniendo en cuenta estas premisas, los datos útiles alusivos a *Trebaruna* nos sitúan en un mismo contexto que los referentes a *Reue*: vinculación etimológica con corrientes de agua; aparece en una ocasión junto a un manantial y en otra en la elevación montañosa del Cabeço das Fraguas. Finalmente, se asocia a *Reue* en una inscripción. Argumentos semejantes nos han llevado a considerar que *Reue* era una divinidad soberana lusitano-galaica comparable al *Taranis* galo y, por tanto, vinculable al Júpiter romano. En consecuencia, debemos considerar a *Trebaruna* como una diosa soberana, paredra de *Reue*, que excede del ámbito privado e, incluso, local. En este sentido, no aparece nunca con epítetos tópicos y son algunos de sus adorantes los que sí citan su *origo* en las ofrendas votivas. Una de las dedicaciones, hallada en Coria, fue efectuada por un individuo que se proclama como *Aebosocucensis*[859] y otra, procedente de Idanha-a-Velha, la realizó un soldado que también cita su *origo*: *igaeditanus*[860], lo que parece inadecuado si la diosa fuera la tutelar de una localidad.

Sobre la diosa *Munis* o *Munidis* tenemos sólo tres inscripciones y, por tanto, pocas conclusiones fiables se pueden extraer de ellas. Ahora bien, dado el esquema que hemos planteado, hemos de tener en cuenta que en la región donde se rendía culto a esta diosa eran adoradas también *Trebaruna*, *Arentia* y *Laneana*, aunque sólo las dos primeras coinciden exactamente en el mismo ámbito que *Munidis.* Desde este punto de vista, es necesario considerar que, si *Trebaruna* puede ser vinculada a *Reue* a partir de la inscripción de Lamas de Moledo y *Arentia* es paredra de *Arentius* en tres de los cuatro epígrafes donde aparece, los testimonios de *Munidis* tienen una característica que los asemeja a los datos del dios *Bandua*: sus dos apelativos conocidos, *Igaed(itanae)* y *Eberobrigae* hacen referencia a núcleos de población: la *ciuitas Igaeditanorum* y una ilocalizada ciudad de nombre *Eberobriga*. Esto no ocurre con ninguna de las otras diosas.

854. Villar, 1993-95, 376-378.
855. Prósper, 1994, 191.
856. *Ibid.*, 195.
857. Untermann, 1997, 758.
858. Búa, 1999, 318.
859. Callejo, 1965, 62-65, nº 34.
860. Lambrino, 1957, 104-105.

Por otra parte, la tercera inscripción de *Munidis* se realizó en un roquedo sobre el que se construyó posteriormente el castillo de Celorico da Beira. Según Curado, pudo existir un santuario dedicado a la diosa en ese lugar[861]. Si esta hipótesis es correcta y el lugar de Celorico estuvo habitado en la antigüedad, la diosa habría sido adorada en un núcleo poblado.

Cualquier hipótesis derivada de estos datos es, por supuesto, muy arriesgada, pero nos lleva a plantear una cuestión de importancia: dejando a un lado patrones funcionales, ¿tenían estas divinidades una vinculación estrecha con las estructuras sociales y políticas de los pueblos indígenas? esta pregunta, planteada en términos durkheimianos, podría partir de una relación primaria de *Arentia* y *Arentius* con el ámbito familiar y privado, de *Bandua* y *Munidis* con la comunidad local y de *Reue* y *Trebaruna* con un ámbito supralocal de características que, por el momento, serían difíciles de definir. Debemos dejar esta pregunta abierta hasta que nuevos datos permitan establecer hipótesis menos aventuradas.

ATAECINA.

Ataecina es una de las divinidades indígenas hispanas que más ha llamado la atención de los investigadores a partir del descubrimiento de 15 epígrafes reutilizados en la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) que se han añadido a los 20 ya descubiertos en distintos lugares[862]. Posteriormente, apareció un nuevo altar en Salvatierra de Santiago con lo que, en la actualidad se han registrado 36 inscripciones dedicadas a esta diosa[863]. Los testimonios son los siguientes:

Abascal observaba la gran cantidad de variantes del teónimo y del apelativo que están constatadas epigráficamente causadas, probablemente, por matices de pronunciación y por una transcripción poco rigurosa derivados de la intensa introducción del latín como medio de comunicación oral y las dificultades para escribirlo de las poblaciones autóctonas. La denominación más habitual es, para Abascal, *Dea Ataecina Turobrigensis*[864].

Los datos más relevantes a la hora de establecer la naturaleza religiosa de *Ataecina* son los siguientes:

1º) Su vinculación a la diosa romana Proserpina.

2º) Su apelativo característico: *Turobrigensis*.

Han sido variadas las propuestas formuladas sobre la etimología del nombre *Ataecina*. Para D'Arbois de Jubainville y Vasconcelos, **Ategena* sería una palabra céltica compuesta de dos elementos: un prefijo *ate-* "re-", que está en algunas palabras célticas como *Atecingus*, *Ategnata*, *Ategnia*, *Atemerus*, *Atepomarus* o *Ateporix* y un elemento *-gena* "nacida", cuyo significado sería "renacida", también presente en numerosos antropónimos, como *Andegenus*, *Cintugena*, *Litugena*, o *Nemetogena*. Est punto de partida lleva a Vasconcelos a considerar a *Ataecina* como una diosa de la tierra, que renace cada año. La vinculación que se establece en las dos inscripciones de Mérida y Cárdenas con Proserpina reafirma al autor portugués en sus apreciaciones, dada la relación de la diosa romana con la germinación de los granos y con la fertilidad de la tierra y su renacimiento periódico desde los infiernos[865].

Por otra parte, dado el carácter infernal atribuido a Proserpina y su vinculación a Plutón debería adjudicarse también este perfil, según Vasconcelos, a *Ataecina*. Finalmente, este autor ve también en la diosa características salutíferas, a partir de la inscripción dedicada por un individuo, probablemente, por la recuperación de su cónyuge de una enfermedad[866]. Vasconcelos relacionaba, además, las figurillas de cabras descubiertas en algunos lugares de la región donde se extendió el culto a *Ataecina* con la diosa, puesto que una de estas representaciones aparece en una pieza inscrita alusiva a ella y, en varias de las aras, aparecen orificios originados por la inserción de elementos de metal que, probablemente, serían huellas de la inserción las patas de bronce de las cabras[867].

La propuesta de Steuding relaciona a *Ataecina* con el irl. *adaig* "noche", lo que podría incidir en la vinculación infernal de la diosa, pero esta etimología es muy dudosa, puesto que dicha palabra irlandesa se atestigua, según De Hoz, sólo desde el siglo VIII d.C. y no tiene un origen seguro[868]. Para Toutain, la inscripción donde un individuo solicita a la diosa que se le restituyan unos bienes que le han sido sustraídos, no parece indicada para una divinidad de la vegetación, sino que es más apropiada para una divinidad infernal[869].

A juicio de Blázquez, el carácter agrícola de la diosa debe ser puesto en duda puesto que, en su opinión, su naturaleza infernal aparece clara en las inscripciones. Este autor se refiere a un relieve que aparece en una de ellas y que representa un ciprés, que es el árbol de Proserpina, por lo que la relación entre ambas divinidades vendría dada por el carácter infernal de la diosa romana[870].

861. Curado, 1985, 642.
862. Abascal, 1995, 34-47 y 89-91.
863. Madruga y Salas, 1995, 331-335.
864. Abascal, 1995, 92-93 con fig. 56 y 57.
865. D'Arbois de Jubainville, 1893, 389; Vasconcelos, 1905, 161-163.
866. *Ibid.*, 165 y 168.
867. *Ibid.*, 168 ss. El autor se refiere, principalmente, a los existentes en el museo de Evora.
868. Esta opinión se cita en M.P. García y Bellido (1991, 73).
869. Toutain, 1967, 135-136.
870. Blázquez, 1962, 145-146.

	DENOMINACIÓN	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
1	*Dominae [A]ttaeginae [T]urubriga[e]*	BA, Bienvenida	AE 1987, 472; AE 1991, 956
2	*D(eae) s(anctae) A(taecinae) T(urobrigensi) P(roserpinae)*	BA, Cárdenas	CIL II 461; ILER 735
3	*[...] Proserpinae*	BA, La Garrovilla	REExt. 53, 1997.
4	*Dominae [T]uribri[g(ensi)] Adaeginae*	BA, Medellín	CIL II 605; ILS 4515
5	*Dea Ataecina Turobrig(ensis) Proserpina*	BA, Mérida	CIL II 462; ILER 736
6	*Deae Ataecinae Turobrigae [s]anctae*	BA, Mérida	EE 9, 42; ILER 732
7	*Deae Sanc(tae) Turib(rigensi)*	BA, Mérida	EE 43; ILER 733
8	*D(eae) At(a)e(cinae) Proserpinae Tu(ribrigensi)*	BA, Salvatierra de B.	REExt. 53, 1997, p. 14.
9	*D(eae) d(ominae) s(anctae) Turibri(gensi) Adaecinae*	CC, Alcuéscar	HE 4, 211; AEA 68, nº 4
10	*Domina[e] Turibr(igensi) Attaec[i]nae*	CC, Alcuéscar	HE 4, 210; AEA 68, nº 8
11	*D(eae) d(ominae) s(anctae) T(uribrigensi) A(taecinae)*	CC, Alcuéscar	HE 2, 196; AEA 68, nº 5
12	*Dominae Turibri(gensi) [A]deginae*	CC, Alcuéscar	HE 2, 197; AEA 68, nº 9
13	*Dominae Turibri(ensi) Addaecin(ae)*	CC, Alcuéscar	HE 2, 199; AEA 68, nº 10
14	*D(eae) d(ominae) s(anctae) Turibri(ensi) Atteginae*	CC, Alcuéscar	AEA 68, 1995, nº 3
15	*Do(minae) d(eae) s(anctae) Turibri(g)e(nsi) Adegin(a)e*	CC, Alcuéscar	AEA 68, 1995, nº 6
16	*D(eae) dom[i]nae Tur(ibrigensi) [...]*	CC, Alcuéscar	AEA 68, 1995, nº 7
17	*Domina[e...]*	CC, Alcuéscar	AEA 68, 1995, nº 11
18	*Adecin[a]e sanctae*	CC, Alcuéscar	AEA 68, 1995, nº 1
19	*Tur(ibrigensi) Ad(aecinae)*	CC, Alcuéscar	AEA 68, 1995, nº 13
20	*[T]uribri(gensi) A[t/d]ecin[ae/e]*	CC, Alcuéscar	AEA 68, 1995, nº 14
21	*S(acrum) d(eae) d(ominae) [T]uri[b]ri(gensi)*	CC, Alcuéscar	AEA 68, 1995, nº 15
22	*D(eae) d(ominae) s(anctae) [...]*	CC, Alcuéscar	AEA 68, 1995, nº 2
23	*Dom(inae)*	CC, Alcuéscar	AEA 68, 1995, nº 12
24	*??*	CC, El Gordo	AEA 68, p. 91, nº 20
25	*Daeae sanctae Turibrige(nsi)*	CC, Herguijuela	ILER 737; CPC 263
26	*[D(eae)?] sanctae*	CC, Herguijuela.	CPC 260
27	*D(eae) s(anctae) T(urobrigensi) Ad(aecinae)*	CC, Malpartida de C.	CIL II 5298; AE 1946, 193
28	*De(ae) s(anctae) A(taecinae) T(urobrigensi)*	CC, Malpartida de C.	CIL II 5299; ILER 734
29	*D(eae) d(ominae) s(anctae)*	CC, Malpartida de C.	Caesaraugusta 39-40, nº 37
30	*Do[mi]nae [T]uribr(igensi) Add[aec]inae*	CC, Salvatierra de S.	CPC 432
31	*[...] Turibr[..] [..]aegin[...]*	CC, Salvatierra de S.	ETF (HA) 8, 1995, 332, nº 2
32	*[At]a(e)cina ?*	CC, Santa Ana.	ILER 739; CPC 448
33	*Ataecinae*	TO, Caleruela.	AE 1986, 426; AE 1988, 823
34	*Ataecinae*	TO, Talavera de la R.	AEA 68, p. 89, nº 1
35	*D(eae) s(anctae) A(taecinae) T(urobrigensi)*	CERDEÑA, Cagliari.	CIL X 7557; AE 1958, 258
36	*D(eae) s(anctae) Turibrice(nsi)*	BEJA, Quintos	CIL II 71; IRCP 287

Tabla nº 15: Testimonios epigráficos de Ataecina

M.P. García y Bellido ha propuesto recientemente que el *lucus Feroniae* citado por *Agennius Urbicus* podría ser un lugar bajo la advocación de una diosa indígena. Feronia, de origen sabino o etrusco relacionada con la agricultura y las aguas, puede ser, según esta autora, la *interpretatio* de *Ataecina* que tendría, por tanto, unas características semejantes a las de la divinidad itálica[871].

Dejando aparte el carácter agrícola o infernal de la divinidad, es necesario tener en cuenta que *Turobrigensis*, o sus variantes, es su único apelativo, por lo que es muy probable, como afirma Abascal, que la localidad de *Turobriga* fuera, tanto el lugar central de su culto como la comunidad tutelada por la diosa[872].

Ahora bien, si *Ataecina* era la diosa protectora de *Turobriga*, ¿Por qué sus testimonios aparecen diseminados por una vasta región? Sobre esta cuestión, hemos de tener presente que, todos los dioses indígenas que aparecen en los epígrafes con apelativos relativos a comunidades locales, lo hacen en un sólo enclave. En los casos que conocemos la ubicación dicho enclave, corresponde al del lugar donde apareció la inscripción. En este sentido, cabe citar el altar de *Bandua Longobricu* aparecido en Longroiva o los testimonios de *Bandua Roudaeco*, hallados en el ámbito donde se descubrió la inscripción que cita a unos *uicani Roud[...]*. Estos casos son los más claros, pero los demás epítetos de este tipo de *Bandua* o *Cosus* siempre aparecen en un sólo núcleo poblado.

En realidad, *Ataecina* no es el único ejemplo que ofrece la particularidad de tener un epíteto local de amplia difusión, ya que existe otro. Se trata de

871. M.P. García y Bellido, 1991, 69-75.
872. Abascal, 1995, 94.

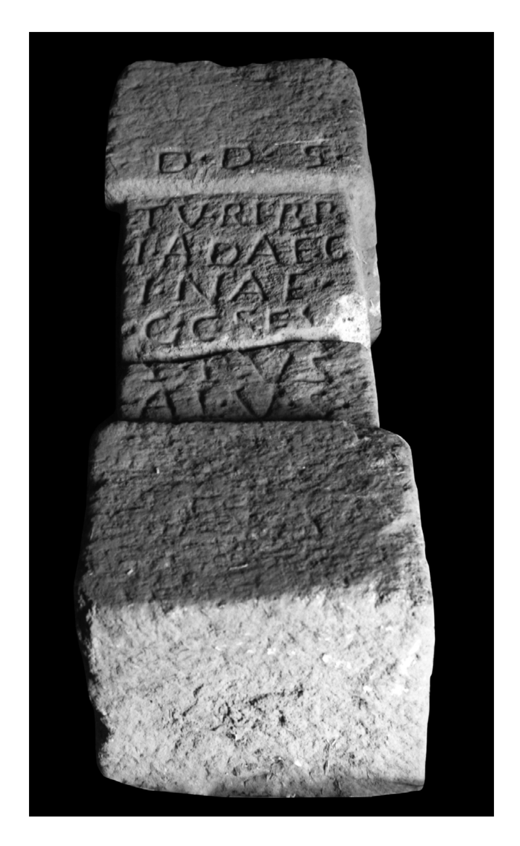
	DENOMINACIÓN	PROCEDENCIA	REFERENCIAS
1	*Lacipaea*	ESP, BA, Mérida.	EE 8, 23; ILER 859
2	*Lacibaea*	ESP, CC, Albalá de Caudillo.	AE 1994, 877; HE 2, 190
3	*Lac[ipaea]*	ESP, CC, Torre de Santa María.	CPC 501; ETF (HA) 8, 1995, p. 345.
4	*Laci[p]aiae*	ESP, CC, Conquista de la Sierra.	ETF (HA) 8, 1995, p. 342.

Tabla nº 16: Testimonios epigráficos de Lacipaea

Lacipaea, cuyos testimonios están, precisamente, difundidos por la misma zona que los de *Ataecina*. Esta paradoja que muestra el territorio que se extiende desde Mérida hasta, aproximadamente, Trujillo, parece plasmar que en el territorio de la *pertica* de *Emerita Augusta* hubo movimientos de población, quizá derivados de la concesión de lotes de tierra a los veteranos instalados en la colonia. Estos desplazamientos humanos habrían tenido como consecuencia la dispersión de los testimonios de la diosa que, en origen, era local. La única de las dedicaciones a *Ataecina* donde se cita la *origo* del dedicante, aparecida en la provincia de Toledo, muestra claramente este hecho, puesto que está dedicada por un individuo originario de *Turobriga*.

Este origen local que sugerimos para *Ataecina* no está en contradicción con el hecho, observado por Abascal, de que existieran en los primeros siglos de nuestra Era, tres centros principales del culto a la diosa, en el entorno de Santa Lucía del Trampal, en la Dehesa Zafrilla de Malpartida de Cáceres y en la Dehesa El Palacio (Herguijüela)[873], puesto que las presuntas migraciones se habrían producido en los momentos de la fundación de la colonia.

En conclusión, no podemos rechazar de plano las distintas teorías propuestas sobre el carácter de la diosa. En principio, su carácter tutelar está claro, lo que permite comparar a *Ataecina* con *Munidis*, que se testimonia con los apelativos *Igaeditanae* y *Eberobrigae*, y con la *Dea sancta Burrulobrigensis*. Su carácter ctónico y agrícola también es aceptable como hipótesis de trabajo, pero no se puede determinar, por el momento, que éstas sean las principales características de la deidad.



Lám. 28.- Ofrenda a Ataecina Turibrigensis *procedente de Alcuéscar, Cáceres (foto: J.M. Abascal)*

873. *Ibid.*, *loc.cit.*

20

LAS DIOSAS ADORADAS EN LA MESETA NORTE

En lo que respecta a las divinidades indígenas femeninas, la meseta norte posee unas grandes semejanzas con todo el mundo céltico europeo. Las dos diosas más ampliamente invocadas en los monumentos epigráficos, Epona y las Matres, son las que están registradas en un mayor número de altares y de esculturas halladas al norte de los Pirineos. A causa de ello, la información sobre la naturaleza de estas deidades no puede proceder principalmente del territorio hispano, ya que los testimonios procedentes de la Península son sólo una pequeña proporción de los registrados en Europa y, además, no se caracterizan por ofrecer una variada información.

EPONA

En Hispania, como se ha visto en la primera parte de este estudio, sólo se han registrado tres inscripciones dedicadas a esta diosa en las áreas cántabra y celtibérica. Pocas conclusiones podemos obtener a partir de las mismas además de la distribucií territorial de su culto en la Península Ibérica. Para establecer las características y función de *Epona*, debemos acudir, por consiguiente, a las fuentes literarias y a los más de trescientos testimonios epigráficos e iconográficos registrados en otras áreas del occidente europeo[874].

Desde un punto de vista etimológico, la raíz gala *epo-* deriva de la indoeuropea *ekwo-* de la que provienen la palabra griega *hippos* y la latina *equus*. Por tanto, el nombre de la diosa adquiere un sentido primario en relación con el caballo[875]. Ello es coherente con el hecho de que la divinidad aparece en las representaciones escultóricas vinculada a este animal en diferentes formas. Euskirchen diferenció siete tipos básicos de relación entre diosa y caballo[876]:

1ª) *Epona* entronizada montada sobre un caballo hacia su lado derecho (163 ejemplos).
2º) Entronizada y montada hacia el lado izquierdo del animal (15 testimonios).
3º) Montada a horcajadas con el animal hacia los lados derecho o izquierdo (23 casos).
4º) De pie o andando ante el lado derecho del caballo (7 ejemplos).
5º) Entronizada sobre el caballo hacia su parte derecha asiendo el cuello del animal (2 testimonios).
6º) Sentada sobre un trono asida a dos o más caballos (18 casos).
7º) De pie asida a dos o más caballos (7 casos).

Además de la vinculación al cuadrúpedo, *Epona* aparece frecuentemente con atributos como la *patera*, cornucopia, frutas, flores y animales como el perro o pájaros. Los animales que se le vinculan son, por tanto, domésticos. Algunos de estos atributos sugieren una relación de la diosa con la reproducción y la fertilidad animal y vegetal[877].

Algunas de las alusiones a la diosa por parte de autores romanos inciden en la relación de la diosa con las cuadras y los caballos. Apuleyo, en su *Metamorfosis*, aludía a esta divinidad en relación con los establos: "*Maltratado por la suerte y relegado en la soledad, me he retirado en una esquina de la cuadra. Pues, mientras medito sobre el cinismo de mis colegas y preparo la venganza que, habiendo vuelto a ser Lucius por la virtud de las rosas, tiro al día siguiente de mi pérfido caballo, percibo, a media altura del*

874. Euskirchen, 1993, 740-827.
875. Linduff, 1979, 820.

876. Euskirchen, 1993, 625-675. Previamente, Linduff (1979, 821 ss.) había hecho una síntesis sobre los tipos de monumentos, pero la constante aparición de nuevas piezas han motivado que dicho trabajo sea superado.
877. Green, 1986, 91-92.

pilar central que sostiene las vigas de la cuadra, una imagen de la diosa Epona sentada en el medio de su nicho y cuidadosamente adornada de coronas de rosas frescas"[878]. Juvenal, haciendo referencia a *Lateranus*, escribía: "*Mientras, en tanto sacrifica según el rito de Numa ovejas y un novillo rojizo, delante del altar de Júpiter jura únicamente por Epona y las caras pintadas junto a los pesebres malolientes*"[879]. Aunque sin relacionar a la diosa con los establos, Prudencio muestra similares prejuicios al mencionarla: "*Nadie concede el solio sobre las estrellas a las diosas Cloacina o Epona aunque con sus manos sacrílegas le ofrezca el apestoso incienso de una naveta y la torta sacrificial y explore las entrañas de las víctimas*"[880]. Tertuliano también aludía a la diosa: "*En cuanto a vosotros, no neguéis que adoráis a todas las bestias de carga*, *los asnos y mulos con su Epona*"[881]. De semejante sentido es una cita de Minucio Félix: "*Es verdad que vosotros mismos adoráis a todos los asnos en las cuadras, especialmente con vuestra diosa Epona*"[882].

Según Linduff, la distribución de los monumentos escultóricos y epigráficos referidos a la diosa coincide en buena medida con los territorios fronterizos donde estaban acantonadas las legiones romanas. Por una parte, la densidad de testimonios es muy alta en los valles del Rin y del Danubio con un apéndice hacia el valle del Mosela y la región de Trier. Además, existía un intenso culto en torno a los valles del Saona y Loira. Su vinculación a las áreas fronterizas y al ejército reflejaría el carácter protector de *Epona*, extensivo tanto a los soldados como a sus caballos[883]. No obstante, *Epona* llegó a gozar de una muy difundida fama, siendo adorada también en lejanos lugares como el norte de Africa, Bulgaria o la propia Roma donde, incluso, llegó a tener su festividad en el calendario romano, el día 18 de Diciembre.

Thévenot caracteriza a *Epona* como divinidad del hogar, teniendo en cuenta que la mayoría de los testimonios proceden de ámbitos rurales y reflejan un culto doméstico. Según este autor, la relación que observan los autores antiguos de la diosa como protectora de los caballos y los establos es superficial, reflejo de una percepción tardía[884]. La relación de la diosa con las *Matres,* presente en algunas inscripciones sería, para Thévenot, un indicador de su relación con la fecundidad y la familia[885].

Se ha afirmado que algunos monumentos de *Epona* aparecieron junto a fuentes, manantiales o lagos y que otros tienen un carácter funerario, en los que la diosa ocupa un nicho con la parte superior semicircular[886]. Según Thévenot, también podemos tener en cuenta una relación de *Epona* con el mundo funerario a partir de diversas estatuas de la diosa halladas en sepulturas, como las siete representaciones que aparecieron, según él, en la gran necrópolis de Horgne-au-Sablon, cerca de Metz. Además, se desprende este carácter de que su imagen aparece en algunas estelas funerarias en forma de casa[887].

Euskirchen rechaza una relación de *Epona* con termas, manantiales y, en general con las aguas. Recientemente, esta autora ha revisado también todos los argumentos que podrían indicar una relación de la diosa con el mundo funerario[888]. En este sentido, la aparición de *Epona* en estelas con nicho, que se ha aducido para certificar dicha caracterización, no la vincula al mundo funerario, puesto que este tipo de monumentos también aparece en otros contextos no relacionados con el Más Allá. En segundo lugar, la tradicionalmente aceptada teoría de que los siete monumentos de *Epona* hallados en La Horgne-au-Sablon aparecieron en un contexto funerario no es correcta para Euskirchen, puesto que vienen dados por una confusión de materiales dispersos aparecidos en una o varias necrópolis cercanas al lugar donde se descubrieron los testimonios de la diosa[889]. Tampoco considera esta autora la representación de un perro o de una llave, que aparecen como atributos de la diosa en algunos testimonios, como ejemplos de su relación con el inframundo, puesto que también pueden tener una significación doméstica[890].

Existen en los ciclos mitológicos insulares otros datos que nos pueden ayudar a perfilar la naturaleza religiosa de *Epona*. Las vinculaciones de la diosa con la soberanía podrían estar reflejadas en un mito hierogámico practicado por el rey de una tribu del Ulster (Irlanda) con una yegua, probablemente la encarnación de *Epona*. Este tipo de ritual es desarrollado en

---

878. Apuleyo, *met.* 3, 27: "*Sic adfectus atque in solitudinem relegatus angulo stabuli concesseram. Dumque de insolentia collegarum meorum mecum cogito atque in alterum diem auxilio rosario Lucius denuo futurus equi perfidi uindictam meditor, respicio pilae mediae, quae stabuli trabes sustinebat, in ipso fere meditullio Eponae deae simulacrum residens aediculae, quod accurate corollis roseis equidem recentibus fuerat ornatum*" (P. Valette. París, 1972, 82).
879. Juvenal, *sat.*, 8, 155: "*Interea, dum lanatas robumque iuuencum more Numae caedit, Iouis ante altaria iurat solam Eponam et facies olida ad praesepia pictas*" (Trad.: B. Segura. Madrid, 1996, 111).
880. Prudencio, *apoth.*, 195: "*Nemo Cloacinae aut Eponae super astra deabus dat solium, quamuis olidam persoluat acerram sacrilegisque molam manibus rimetur et exta*" (Trad.: A. Ortega. Madrid, 1981, 194-195).
881. Tertuliano, *Apol.*, 16, 5: "*Vos tamen non negabitis, et iumenta omnia et totos cantheiros cum sua Epona coli a uobis*".
882. Minucio Felix, *Oct.*, 28, 7: "*Nisi quod uos et totos asinos in stabulis cum uestra uel Epona consecratis*".
883. Linduff, *ibid.*, 825 con figura nº 1; Oaks, *ibid.*, *loc.cit.* Según De Vries (1963, 132-134), los testimonios procedentes en Austria y Hungría no muestran un culto indígena de la zona, sino que habría sido llevado allí por los soldados romanos; en el mismo sentido se pronuncia Thévenot (1968, 185).
884. Thévenot, 1968, 187; Green, 1995, 185.
885. En el mismo sentido opina Green (1986, 92).
886. Linduff, *ibid.*, 833-834; Oaks, 1986, 77; Green, 1986, 92-93.
887. Thévenot, *ibid.*, 189; Green 1995, 186.
888. Euskirchen, 1993, 734-735.
889. Euskirchen, 1993, 725 ss.
890. *Ibid.*, 730-731.

diversos pasajes de los textos mitológicos irlandeses por el *Dagda* con diosas-río como *Boann* o *Morrígan*[891]. Por otra parte, en el *Mabinogi* de *Pwyll* se narran algunos hechos cuyo personaje principal es una divinidad evemerizada llamada *Rhiannon*, relacionada con los caballos. En un pasaje, *Pwyll*, el príncipe de *Dyfed*, ve en una colina a *Rhiannon* montada sobre un caballo mágico al que era imposible alcanzar. El príncipe acaba casándose con ella y tienen un hijo que es raptado en el momento de su nacimiento, siendo acusada *Rhiannon* de haberlo matado. Su penitencia consiste en sentarse junto a las cuadras de caballos a las puertas de la corte durante siete años, teniendo que prestarse a llevar a los visitantes hasta el palacio sobre sus espaldas, como una bestia de carga. El momento del reencuentro con el hijo se produce en relación con el parto de un potro por "la yegua más hermosa del reino" en la propia casa de *Rhiannon*[892]. A partir de estos elementos, algunos autores han relacionado a *Epona* con el mito de *Rhiannon*[893]. En cambio, según De Vries, *Rhiannon* deriva del céltico *Rigantona* "gran reina", mientras que las funciones de *Epona* parecen ser más modestas[894].

Aunque Thévenot consideraba su relación con la fecundidad, la procreación y la familia como las características más relevantes de *Epona*, consideraba muy sugerente las tesis de Lantier, que relacionaba el caballo de la diosa con el mundo sideral y tenía en cuenta, además, la yuxtaposición del nombre de la diosa al de Júpiter en muchas ofrendas votivas, quien también aparece montado a caballo en muchas de las columnas colosales[895]. En este sentido, Gricourt y Hollard ponen de relieve la vinculación del animal a los ritos solares constatando la presencia de un caballo antropocéfalo en muchas monedas galas junto a discos solares con rayos, círculos y estrellas[896].

Oaks defendía también la relación de *Epona* con la soberanía, como entidad religiosa de carácter intertribal cuyo culto alcanzó su punto culminante durante los momentos previos a la conquista. Para esta autora, la romanización posterior a la ocupación romana de las Galias motivó que, progresivamente, *Epona* fuera perdiendo su carácter político, permaneciendo como elementos más visibles los ya citados, su vinculación a la fecundidad, a la salud y su carácter de divinidad ecuestre tan ampliamente asumido por los soldados del *limes* durante los primeros siglos de nuestra Era[897]. En el mismo sentido que expresaba Thévenot, Oaks pensaba que esta transformación progresiva del sentido de la divinidad, paralela a la romanización del territorio galo, podría explicar las afirmaciones de los autores antiguos que resaltaban, ante todo, la vinculación de *Epona* a las cuadras.

Para Green, el rol soberano de *Epona* es parangonable con el que posee la diosa de la tierra en los mitos irlandeses, en los que se une en matrimonio con un rey mortal para garantizar la prosperidad del reino[898]. Desde este punto de vista, hemos de tener en cuenta que nunca aparece con apelativos tópicos, sino que el único apelativo con el que se cita a *Epona* en las inscripciones es *Regina*[899]. Se ha afirmado que este apelativo no es revelador en cuanto a la naturaleza de la divinidad, puesto que acompaña a otras deidades femeninas[900]. En este sentido, también Euskirchen opinaba que no son demasiado relevantes los casos en que *Epona* es llamada *Regina* en las inscripciones, puesto que se trata de muy pocos casos y tampoco parece demasiado relevante su vinculación a las columnas de Júpiter con el gigante anguípedo o su yuxtaposición a Júpiter en algunas inscripciones para que se pueda establecer un papel soberano de la diosa[901].

Sin embargo, todas las divinidades que llevan el apelativo *Regina* son, excepto *Epona*, romanas. Este epíteto no lo lleva ninguna otra diosa indígena. Por otra parte, exceptuando las dedicaciones a un grupo numeroso de divinidades, *Epona* es la única diosa singular autóctona que aparece junto a Júpiter en las inscripciones, en alguna ocasión también junto a un *Genius loci*[902]. A esto podríamos añadir que numerosas dedicaciones halladas las provincias galas y germanas dedicadas a Júpiter Optimo Máximo y Juno *Regina* son, según Leunissen, de naturaleza indígena[903]. En conclusión, *Epona* muestra una probable relación con la soberanía por medio de su vinculación a Júpiter y por llevar el epíteto *regina*, el más característico de Juno en las regiones donde también se rendía culto a *Epona*.

En este orden de ideas, Lambrechts observó una vinculación de la diosa con lugares donde existen fuentes y manantiales muy semejante a la relación que

891. Sjoestedt, 1949, 41-42; Green, 1995, 51. Sobre la vinculación del *Dagda* con diosas soberanas vinculadas a los ríos, *uid. supra.*
892. *Mabinogion. Pwyll, príncipe de Dyvet* (traducción de V. Cirlot. Madrid, 1988, 10-11 y 20-22). De Vries, 1963, 134; Green, 1993, 32-34; *id.*, 1995, 47-53; Maier, 1998, 108-109.
893. Mac Cana, 1983, 81; Webster, 1986, 60; Markale, 1992, 391; Green, 1995, 50.
894. De Vries, *ibid.*, 135.
895. Thévenot, 1968, 191.
896. Gricourt y Hollard, 1990, 296 ss.
897. Oaks, 1986, 82.
898. Green, 1995, 187.
899. *CIL* III 7750 y 12679; *AE* 1993, 1370; Euskirchen, 1993, nº 278 y 282.
900. Thévenot, 1968, 187.
901. Euskirchen, 1993, 732-733.
902. *CIL* III 5192: Júpiter Optimo Máximo, *Epona* y *Celeia*; 12679: Júpiter Optimo Máximo y *Epona regina*; 8671: Júpiter Optimo Máximo y *Epona*; Euskirchen, 1993, nº 278: Júpiter Optimo Máximo y *Epona regina*. La diosa se cita junto a Júpiter en otras once inscripciones procedentes de Roma, pero en ellas aparecen también otras divinidades (*CIL* VI 31140, 31141, 31142, 31143, 31144, 31145, 31146, 31148, 31149, 31174 y 31175).
903. Leunissen, 1985, 160-163 y 186-187.

con estos ámbitos tienen las columnas de Júpiter montado a caballo sobre el gigante anguípedo. A partir de aquí llegó a la conclusión de que podía existir una identidad "de personalidad" entre ambos dioses célticos: "*Aussi bien ne serais-je point étonné si, un jour, l'on prouuait que ces deux divinités ne sont, en somme, qu'une autre expression, tantôt «masculine» tantôt «féminine» d'un même concept religieux*"[904].

El carácter soberano de *Epona* es, aparte de su relación con la fertilidad, su carácter más específico y distintivo respecto de las demás divinidades célticas femeninas puesto que, si bien éstas presentan relaciones con la tierra, la fecundidad y la salud, el perfil soberano de *Epona* no es perceptible en ellas. Dicha facultad está también en clara consonancia con el carácter de la galesa *Rhiannon*.

LAS MATRES.

El concepto de divinidad femenina triádica es, como ya hemos visto, fundamental en las creencias religiosas de los pueblos celtas que, con su marcado carácter rural, depositaban gran parte de sus esperanzas de bienestar en los ciclos de la vegetación y en la fecundidad de la tierra.

Las *Matres* o *Matronae* son, con mucho, las divinidades indígenas a las que más altares votivos y monumentos fueron dedicados en todo el mundo céltico. Fueron adoradas casi en todas las regiones occidentales de Europa. Se han hallado testimonios en diversos lugares de las Galias, Germanias y Britania, extendiéndose su veneración hacia oriente a lo largo del curso del Danubio y también hasta Roma. En muchos casos, aparecen con apelativos que denotan la procedencia local del culto, como las dedicaciones a las *Matres Glanicae* (*Glanum*) o *Nemausicae* (*Nemausus*), un origen regional del mismo, como en el caso de las *Matres* de los *Remi*, las *Gallicae*, *Britannicae*, *Germanae* o, finalmente, su carácter universal: *Transmarinae* u *Ollototae*[905]. En otros casos, el significado del epíteto es difícil de descubrir, como *Vacallinehae*, *Amfratninehae*, *Alaferhuiabae* o *Berguiahenae*. Otros ejemplos remiten al nombre de divinidades femeninas singulares conocidas por otros testimonios epigráficos: *Aufaniae* o *Suleuiae*, vinculables a las diosas *Aufania* y *Suleuia*.

Para Green, las diosas triples son un fenómeno característicamente céltico que, aunque los testimonios epigráficos e iconográficos son de época romana, debe retrotraerse hasta la Edad del Hierro. No sabemos, sin embargo, si su triplismo tiene una raíz simbólica o funcional, aunque se ha propuesto que se trata de un intento de intensificación simbólica del poder de la Diosa Madre[906], y también que es una única divinidad representada en tres personas que reflejan sendos aspectos de su actividad total[907].

Según Green, las *Matres* abarcaban en su ámbito de influencia todo lo relacionado con la fertilidad, la protección de la casa y la familia de la pobreza, la enfermedad y la esterilidad[908]. Green apunta que el culto a las *Matres* parece ser original de la Galia, teniendo en cuenta la existencia de representaciones y epígrafes por todo su territorio y en el valle del Rin y, por otra parte, que los testimonios hallados en Britania se muestran como cultos transportados desde el continente, como se desprende de muchos de los epítetos de las diosas[909].

En la mayor parte de los monumentos, las tres *Matres* aparecen sentadas juntas en un edículo, sosteniendo sobre sus piernas una pátera, recipientes con frutas, cuernos de la abundancia y, en ocasiones, con una criatura sobre su regazo. En otras ocasiones, las diosas aparecen juntas, de pie, sosteniendo con sus manos los citados objetos. Sus testimonios aparecen en lugares de distintos tipos: en ámbitos rurales, ciudades y asociados a manantiales o lugares termales.

Lambrechts, en su línea de unificar en un mismo tipo a numerosas divinidades, afirmaba que las *Matres* podrían ser una transposición femenina del "gran dios ternario céltico", y que todas las diosas conocidas en la Galia se pueden considerar como un mismo tipo, dentro del cual deidades como *Epona* no serían más que un aspecto particular de la gran diosa madre[910]. Para De Vries, la más destacable vinculación de las *Matres* tenía que ver con el ámbito doméstico, los niños y la familia, pero también con comunidades más amplias, como se desprende de los apelativos geográficos. Sin embargo, existía una conciencia de adorar a unas *Matres* comunes a todos y muy cercanas a los individuos[911].

La relación que veía Lambrechts entre estas diosas y el dios "ternario céltico" se plasma en varios testimonios en los que las diosas aparecen con Mercurio que, como se expuso arriba, es el dios que muestra una más clara pluralidad en el mundo indígena europeo. De este modo, en Trier, las *Matres* se representan junto a un dios tricéfalo; en Wellow, en el sudoeste de Gran Bretaña, las diosas aparecen con un Mercurio desnudo y también se alude a ambas divinidades juntas en algunas inscripciones. Para Green, esta relación viene dada por el carácter benefactor del dios y su

904. Lambrechts, 1949, 153.
905. Green, 1986, 78-79.
906. Thevénot, 1968, 173.
907. Vendryes, 1948, 277.
908. Green, 1995, 106.
909. *Ibid.*, 83.
910. Lambrechts, 1942, 170-172.
911. DeVries, 1963, 130-132. Para Green, aparece claramente en los monumentos el carácter "benévolo" de las diosas (1986, 82).

relación con la prosperidad[912]. Hemos de recordar, en este sentido, que el dios también aparece en numerosas representaciones como trifálico.

Green observaba algunas diferencias relevantes entre los testimonios iconográficos de distintas regiones, en concreto, entre los procedentes de Aquitania, Borgoña y Renania. Entre los Santones aquitanos se encuentran ejemplos de *Matres* dobles en mayor medida que unitarias o triples[913]. En ocasiones, como también ocurre en Borgoña, se observa una diferencia de edad entre cada una de las figuras femeninas expresando, quizá, distintos estadios de la vida femenina. En Borgoña aparecen más frecuentemente los tipos triádicos, en los que se resalta el carácter maternal de las diosas, ya que son corrientes las representaciones de niños desnudos que juegan a los pies de las *Matres*, o niños envueltos en pañales junto a otra iconografía de carácter doméstico, como elementos de baño, cubeta, esponja, toalla, etc. Otros atributos que acompañan las diosas en esta región expresan conceptos más complejos, como rollos o cruces de balanza, el libro de la vida u otros que son característicos de Fortuna, como la proa, el timón o la esfera. Según Green, estos símbolos indican que en la región de Borgoña, las *Matres* tenían una significación que excedía del ámbito de la fertilidad y la procreación, abarcando el paso de la vida a la muerte.

En la región renana, tanto los monumentos escultóricos como los iconográficos tienen un carácter diferente. En primer lugar, son de una alta calidad y sofisticación, realizadas por individuos de alto rango, que proceden del ejército o la administración imperial. Las diosas aparecen aquí con sus símbolos característicos, panes, frutas, monedas o cereales y los monumentos aparecen con relieves de motivos vegetales y animales[914]. En algunos lugares de las provincias germanas, las diosas se vinculan a árboles sagrados, como en el santuario de Pesch o en Bonn.

En algunos monumentos, se observa una distribución de roles, ya que una diosa sostiene el cuerno de la abundancia y la pátera, como símbolos de prosperidad, y las otras presentan otros símbolos. La complejidad de estas diosas puede presentar múltiples aspectos, que resume agudamente Green: "*There may have been perceptions of three goddesses or of one deity with three aspects, or three intensifying images, offering triple honour to the Mother. Triple concepts which may have underlain this multiple imaginery include the spatial: sky/earth/underworld, or before/here/behind; the elemental: earth/air/water; or the temporal: past/present/future. All or some of these ideas may have been present*"[915].

912. Green, 1986, 84-85.
913. Thévenot, 1968, 170.
914. *Id.*, 1995, 110-111.
915. *Ibid.*, 116.

En cuanto al culto a las *Matres* en Hispania, como ya había observado Gómez-Pantoja, se desarrolló casi exclusivamente en el *Conuentus Cluniensis* y sus alrededores, principalmente donde estaban asentados los pueblos celtibéricos. En este sentido, en los tres testimonios de estas diosas que aparecen fuera de este ámbito, aparecen citadas con epítetos comunes en áreas galas, germanas y britanas: *Aufaniae*, *Augustae* y *Veterae*. Por tanto, cabe pensar que son ejemplos de un culto extra-hispano[916].

Para este autor, las funciones de las *Matres*, la fertilidad, la abundancia y la salud, tenían una importante relación con las aguas y, desde este punto de vista, es de gran importancia el hecho de que las *Matres* sean adoradas en toda Europa en lugares relacionados con las aguas, en ocasiones, junto a la divinidad específica del sitio. Para Gómez-Pantoja, esta relación de las diosas madres con las aguas es observable en los testimonios epigráficos hispanos dedicados a ellas. Así, en Agreda existe una fuente de aguas sulfurosas con capacidades curativas; el altar de Yanguas debe relacionarse con un manantial de aguas sulfhídricas, existente junto a la carretera de Diustes, que es útil para erupciones cutáneas y enfermedades renales; el de Porcuna se halló en un lugar donde existen pozos con virtudes salutíferas y, finalmente, el de Carmona se halló en una fuente antigua[917].

Pero lo más relevante es, para este autor, la relación que se puede establecer entre los varios altares dedicados a las *Matres* en *Clunia*, con la "Cueva de Román", existente debajo del sitio de la ciudad, donde existen canales y lagos, y donde aún se pueden observar inscripciones realizadas sobre el barro relacionadas con curas por fangoterapia. En este sentido, existen representaciones de los miembros y órganos corporales que se intentaba curar. Este autor observó que superponiendo los planos de la ciudad y de la caverna, se comprenden en un diámetro de cien metros respecto del lugar donde se hallaron las inscripciones dedicadas a las *Matres* y otras dos dedicadas a Neptuno.

En definitiva, Gómez-Pantoja concluye que el lugar donde se adoraba a las *Matres* de la ciudad está relacionado con la cueva a través de algún pozo, desde donde los devotos se introducían en ella. Dado lo profundo de este lugar, es lógico que no se hayan encontrado referencias a las divinidades en la cueva, puesto que las dedicaciones se realizarían en la superficie, donde las ofrendas estarían expuestas a la luz pública.

Habida cuenta de la carencia de testimonios iconográficos relativos a las *Matres* en Hispania, ésta es la única información que se ha aportado hasta el momento sobre la función las diosas en la Península que, por otra parte, es coherente con los perfiles que aparecen en los monumentos extra-hispanos.

916. Gómez-Pantoja, 1999, 424.
917. *Ibid.*, 425.

EPÍLOGO

A nadie se puede escapar las dificultades que presenta la elaboración de un estudio sobre religión a partir, principalmente, de los datos epigráficos. Este tipo de información no refleja, en la mayoría de los casos, más que huellas de fenómenos profundos que sólo podrían ser explicables, y nunca de modo integral, teniendo en cuenta criterios sociales, políticos, culturales y psicológicos, de carácter individual y social. Desde este punto de vista, hemos de ser conscientes de que sólo podemos, en el momento actual de la investigación, perfilar parámetros primarios de este fenómeno. Nuestro intento ha sido el de establecer esos perfiles en el ámbito de la Península Ibérica: la composición y estructuración del panteón religioso y, en segundo lugar, las principales características de las divinidades.

Ahora bien, en primer lugar hemos de hacer alguna consideración sobre las diferencias observadas entre los dos principales conjuntos teonímicos que se pueden observar en el ámbito hispano: el área lusitano-galaica y el área celtibérica. Dado que estos dos conjuntos son distintos, ya que sólo en el segundo ámbito se testimonian los teónimos conocidos en la Céltica centroeuropea, hemos de cuestionarnos si las divinidades lusitano galaicas son también de origen céltico o si, por el contrario, tienen un origen étnico y cultural distinto. Esta cuestión ha sido estudiada partiendo de criterios arqueológicos y linguísticos, pero no se han realizado acercamientos sustanciales desde planteamientos estrictamente religiosos. Desde este punto de vista, los datos aportados en el presente trabajo pueden ser de alguna utilidad.

En este sentido, hemos de tener en cuenta que en diversas áreas célticas del occidente europeo los teónimos muestran la misma disparidad que la observada entre las distintas regiones de la Península Ibérica. Como se desprende del estudio de Bémont, podemos afirmar que los teónimos más extendidos originarios de Britania, es decir, aquellos que están constatados en la isla y no existen datos que indiquen que fueron llevados allí por grupos de población llegados desde el continente en épocas posteriores a la conquista romana son, en gran medida, diferentes a los testimoniados en Galia y Germania. Entre las divinidades más representadas en los epígrafes procedentes de la isla, conocemos 29 altares votivos dedicados a *Belatucadros*, 30 ofrecidos a *Cocidius* y medio centenar a Vitiris sin que exista una sola dedicación a estas divinidades en el continente. También son britanos *Nodens*, registrado en cinco inscripciones, que se corresponde con el personaje Nuadu que aparece como rey de los *Tuatha Dé Danann* en el *Leabhar Ghabhala* irlandés; *Maponos*, que dejó eco en los textos mitológicos galeses como *Mabon* y, finalmente, *Brigantia* que también se incluye en los textos irlandeses como *Brigit*.

Estos datos nos llevan a la conclusión de que en el seno del ámbito cultural céltico se podían producir relevantes diferencias en lo que respecta al nombre de las divinidades que componían su panteón entre unas regiones y otras. Estas disparidades también se detectan entre distintas regiones de la Galia. En otras palabras, el hecho de que los teónimos de distintas áreas sean diferentes no es obstáculo para que los grupos de población que las habitaban tengan una misma cultura. Este argumento es aplicable también a los pueblos de la Península Ibérica.

Eliminado el obstáculo de la diferencia teonímica, hemos visto a lo largo del presente trabajo que existen elementos estructurales que relacionan desde el punto de vista religioso la región lusitano-galaica con el resto de la Céltica continental: el número de dioses que componían sus respectivos panteones es claramente comparable y también lo es la naturaleza de sus principales divinidades. Estas relaciones son observables independientemente del presupuesto de que los pueblos que habitaban ambos territorios pertenecían a un tronco cultural común, por lo que pueden ser utilizadas como apoyo de dicha teoría. Algunos datos concretos procedentes del área lusitano-galaica refuerzan la tesis, como la existencia de dos ofrendas a *Bormanicus* en el lugar termal de Caldas de Vizela, es decir, en el mismo tipo de contexto donde se ubican las dedicaciones a *Boruo* y *Bormanus* en la Galia, o como la escultura del dios tricéfalo de Montemayor, semejante a numerosos ejemplares galos. En definitiva, aunque las diferencias entre los nombres de las divinidades celtibéricas y lusitano-galaicas son indi-

cios de una cierta distinción cultural, los elementos más característicos de sus dioses son los mismos en ambas regiones que compartían, por tanto, un mismo universo religioso e ideológico.

Esta constatación es de gran importancia si tenemos en cuenta que los principales elementos que se han considerado para negar el celtismo de los *populi* lusitano-galaicos, las diferencias de cultura material, tienen mucho menor peso en la caracterización cultural de un pueblo que la religión, que es parte fundamental de su ideología y de su visión del mundo.

Por otra parte, en cuanto al primer objetivo de nuestro estudio, ya resumido en las conclusiones a la primera parte del mismo, la utilización de los testimonios epigráficos donde aparecen teónimos fiables nos ha ofrecido un esquema panteístico de cuatro divinidades masculinas principales que podían tener distinto nombre según la región. Respecto a las divinidades femeninas, hemos observado algunas diferencias entre los distintos ámbitos, pero tampoco podemos afirmar una coincidencia de más de cuatro diosas supra-locales en una misma zona. Este esquema es semejante al que propuso César para las Galias y está también, en buena medida, de acuerdo con el que han propuesto las más recientes investigaciones para todo el territorio de la Céltica occidental.

En cuanto al significado de las divinidades masculinas, sólo hemos podido establecer el perfil de tres tipos. La semejanza de las dedicaciones a *Bandua* con las que se realizaron en la Galia romana a Marte indígena, parte de que ambos dioses son vinculados, por medio de apelativos, a comunidades locales. En Hispania, esta relación también se da, aunque con menor seguridad, con *Cosus*. La complementariedad de los territorios de culto de *Bandua* y *Cosus* nos ha llevado a proponer una semejanza en el significado religioso de ambos dioses.

En la Galia romana, por otra parte, ninguna otra divinidad comparte esa particularidad con Marte. Por ello, nuestra primera conclusión es que *Bandua* y, probablemente, *Cosus*, son dos dioses protectores de los *castella*. Quizá desde la época en que estas comunidades eran unidades políticas y militares, estas divinidades tenían un carácter guerrero. Esta probabilidad aumenta si consideramos que ambos dioses hispanos son los que menos ofrendas votivas recibieron por parte de mujeres.

La segunda divinidad que era adorada en la región de la Beira Baixa y el norte de Extremadura es *Reue*. Lo más destacable de sus testimonios es, por una parte, su vinculación a elevaciones montañosas a partir del apelativo *Larouco* y del lugar de procedencia de algunas dedicaciones y, en segundo lugar, que la mayoría de sus epítetos tiene carácter hidronímico. La relación con las montañas y los ríos es compartida por el dios galo *Taranis*, que es identificado con Júpiter en las inscripciones. El hecho de que en un epígrafe de *Reue* se le denomine *deo maximo*, confirma la hipótesis de que este dios tiene un carácter jupiteriano. Por otra parte, el área de dispersión de las ofrendas al dios en que se cita el mismo apelativo excede de un ámbito local, por lo que cabe pensar que el mismo dios era venerado por varias comunidades locales, adquiriendo un carácter centralizador de tipo jurídico-político. A partir de estos elementos, *Reue* sería el dios referido en las inscripciones donde se cita a *Salamati* (vinculado al monte Jálama) y a Júpiter *Candamio* (relacionado con el monte Candamo).

La tercera divinidad del citado ámbito es *Arentius*. Su vinculación en un buen número de inscripciones a una diosa (*Arentia*), hecho que en las Galias se da, principalmente, con Mercurio y Apolo indígenas, relaciona a *Arentius* con estas divinidades. Por otra parte, su predilección entre las mujeres, como sucede a las dos divinidades galo-romanas citadas; la procedencia de algunas piezas en villas y viviendas familiares y, finalmente, uno de sus apelativos (*Tanginiciaecus*), que alude a un grupo familiar, nos ha llevado a adjudicarle un carácter clánico, relacionado con el ámbito privado, la fertilidad y la producción. En este sentido, hemos propuesto que podría ser semejante a los dioses galos que se vinculan a Mercurio y, posiblemente, a Apolo. Nos referimos a *Esus*, *Cernunnos* y *Lugus*.

Con este último dios, disponemos de un dato añadido que podría confirmar su semejanza con el contenido religioso de *Arentius*: aparece con el epíteto *Arquienus*, relacionado con el antropónimo *Arquius*. Hemos de tener en cuenta que este tipo de apelativos no aparece vinculado a las dos divinidades que ya hemos definido, *Bandua* y *Reue.*

Sobre *Quangeius*, el cuarto dios testimoniado en esa área, no tenemos suficientes elementos de juicio para poder caracterizarlo. Sin embargo, si las hipótesis que hemos planteado hasta aquí tienen fundamento, hemos de tener en cuenta que en la Céltica europea existe otra divinidad que no cuadra con el perfil de las divinidades hispanas citadas hasta el momento: *Sucellus*. Este dios ctónico que, en una inscripción, se identifica con Júpiter con el que, además, tiene ciertas semejanzas iconográficas, podría corresponderse con el hispano *Quangeius*. Sin embargo, esta sugerencia no podemos resolverla satisfactoriamente por el momento.

En la meseta norte, no hay registradas divinidades masculinas de amplia dispersión, si exceptuamos el caso de *Lugus*. Sin embargo, aparecen apelativos de teónimo desconocido que se relacionan con elevaciones montañosas, como *Baelibius*, *Dercetius* y *Tullonius*, que podrían referirse a divinidades soberanas semejantes al lusitano-galaico *Reue*.

En cuanto a las divinidades femeninas, se observan caracteres funcionales de más amplio espectro que los detectables en las divinidades masculinas. Así, *Nabia* parece abarcar amplias funciones y también es adorada en varios tipos de contextos, en fuentes, ríos,

localidades o bosques. Quizá por ello, pocas diosas indígenas aparecen citadas en las inscripciones en la región situada al norte del Duero, donde *Nabia* era adorada.

En la Beira Baixa y el norte de Cáceres observamos un panorama diferente, con varias diosas de difusión supra-local cuyo ámbito cultual es coincidente. Estas deidades parecen mostrar unos perfiles funcionales más definidos que *Nabia*: *Trebaruna* no lleva apelativos autóctonos y coincide en la inscripción del Cabeço das Fraguas con *Reue*; *Arentia* es paredra de *Arentius*, y *Munidis* aparece con apelativos de localidades, como *Bandua*.

En resumen, los datos procedentes del área lusitano-galaica apuntan una organización del panteón que puede ser interpretada, en nuestra opinión, desde dos puntos de vista. En primer lugar, es posible proponer que tres de los cuatro dioses principales que hemos propuesto pueden ser encuadrados dentro de un esquema funcional, semejante al que había establecido Dumézil para diversos pueblos indoeuropeos. De este modo, *Reue*, como dios vinculado a las elevaciones montañosas y a los ríos, cuyos apelativos no se circunscriben a una sola localidad, sino que se extienden por una zona de cierta extensión, puede ser considerado el dios supremo, estelar y soberano, con una preeminencia jurídica que podía abarcar a un cierto número de enclaves poblados. En segundo lugar, *Bandua* puede ser caracterizado como el dios de la comunidad, relacionado por sus epítetos con el recinto fortificado del que es protector exclusivo; es probable que su tutela se extendiera al ámbito de la guerra. En tercer lugar, *Arentius* y *Lugus* muestran una mayor vinculación al ámbito privado y familiar, a la fertilidad y la salud. Hemos de tener en cuenta que los caracteres propuestos para cada una de estas divinidades no son observables, en caso alguno, en las restantes. Finalmente, *Quangeius* no presenta elementos que permitan caracterizar su función.

Ahora bien, el esquema basado en una interpretación funcional de las divinidades no es el único posible. Desde un punto de vista durkheimiano, se puede establecer que la esfera de actuación de estos dioses surge de diferentes ámbitos socio-políticos de los pueblos indígenas hispanos. En este sentido, *Reue* puede presentarse como el dios vinculado a un ámbito social o político supra-local de características que no conocemos; *Bandua* sería el dios representativo del *castellum*, y *Arentius-Lugus*, que no muestran caracteres supra-comunitarios, serían dioses vinculados a los individuos, a la familia o a grupos supra-familiares existentes en el seno de la comunidad local, sin perjuicio de que su carácter popular lo hubiera convertido en una de las principales divinidades del panteón.

Con todo, los datos estudiados en este trabajo nos han permitido, únicamente, elaborar un esquema de funcionamiento del panteón religioso de los pueblos célticos de Hispania. Pero este esquema ha sido sólo esbozado. La información que aparezca en el futuro permitirá efectuar correcciones y ajustes y ampliará la visión general que tenemos del fenómeno religioso en las sociedades indígenas peninsulares. En otros casos reforzará, esperamos, algunas de las hipótesis formuladas.

ABREVIATURAS

LIBROS Y REVISTAS*

AE	*L'anée Epigraphique*.
AF	*Aquae Flaviae I. Fontes epigráficas* = Rodríguez Colmenero, 1987.
AF 2	Rodríguez Colmenero, 1997.
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
AP	O Arqueologo Portugués
APM	Anuario de Prehistoria Madrileña
ASEG	Arquivos do Seminario de Estudos Galegos
BAur.	Boletín Auriense
BBCS	Bulletin of the Board of Celtic Studies
BEPIF	Bulletin des Études portugaises et de l'Institut Français au Portugal
BIEA	Boletín del Instituto de Estudios Asturianos
BRAH	Boletín de la Real Academia de la Historia
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CCIR	Corpus-catálogo de inscripciones romanas rupestres de época romana del cuadrante Noroeste de la Península Ibérica = Rodríguez Colmenero, 1993.
CEEN	Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra
CEG	Cuadernos de Estudios Gallegos
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum.
CIRG 1	Corpus de inscripciones romanas de Galicia I (La Coruña) = Pereira Menaut, 1994.
CIRG 2	Corpus de inscripciones romanas de Galicia II. Pontevedra = Baños, 1994.
CMMS	Catálogo do Museu de Arqueología da Sociedade Martins Sarmento I. Secção lapidar e de escultura = Cardozo, 1935.
CPC	Corpus Provincial de Inscripciones Latinas. Cáceres = Hurtado, 1977.
EAE	Excavaciones Arqueológicas en España
EE	Ephemeris Epigraphica.
EMTPJ	Epigrafía do Museu Tavares Proença Junior = García, 1984.
ERA	Epigrafía romana de Asturias = Diego, 1985.
ERG	"Epigrafía romana de la provincia de Guadalajara" = Abascal, 1983.
ERL	Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes = Abásolo, 1974.
ERR	Epigrafía romana de La Rioja = Espinosa, 1986.
ERS	Epigrafía romana de la provincia de Soria = Jimeno, 1980.
ETF	Espacio, Tiempo y Forma
FBW	Fundberichte aus Baden-Württemberg

* Las abreviaturas que no aparecen en esta lista se corresponden con las de *L'Année Philologique.*

FE	Ficheiro Epigráfico.
HAE	Hispania Antigua Epigráfica.
HE	Hispania Epigráfica.
ILER	Inscripciones Latinas de la España Romana = Vives, 1971.
ILS	Inscriptiones Latinae Selectae = Dessau, 1892-1916.
IRCP	Inscriçoes romanas do conventus Pacensis = Encarnação, 1984.
IRG 1	Inscripciones Romanas de Galicia I. Provincia de La Coruña = Bouza y D'Ors, 1949.
IRG 2	Inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Lugo = Vázquez y Vázquez, 1954.
IRG 3	Inscripciones romanas de Galicia III. Museo de Pontevedra = Filgueira y D'Ors, 1955..
IRG 4	Inscripciones Romanas de Galicia IV. Provincia de Orense = Lorenzo y Bouza, 1954.
IRL	Inscripciones Romanas de León = Diego, 1986.
IRMN	Inscripciones romanas del Museo de Navarra = Castillo et al., 1981.
IRMPXII	"Inscrições romanas do Museu Pio XII em Braga" = Santos et al., 1983.
IRP	Inscripciones romanas en la provincia de Palencia = Hernández, 1994.
IRPL	Inscriptions Romaines de la Province de Lugo = Arias et al., 1979.
IRR	Inscripciones romanas en La Rioja = Elorza et al., 1980.
IRS	Segobriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas = Almagro Basch, 1984.
LICS	Latin inscriptions from Central Spain = Knapp, 1992.
LIMC	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae
MLH IV	Monumenta Linguarum Hispanicarum IV= Untermann, 1997.
NAH	Noticiario Arqueológico Hispánico
PV	Príncipe de Viana
RABM	Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
RAP	Religioes antigas de Portugal. Aditamentos e observaçoes as "Religioes da Lusitania" de J. Leite de Vasconcelos = García, 1991.
Rev.Guim.	Revista de Guimarães
RFLL	Revista da Facultade de Letras de Lisboa
SHHA	Studia Historica (Historia Antigua)
WAH	Wad-al-Hayara
ZCP	Zeitschrift für Celtische Philologie
TAEP	Trabalhos de Antropología e Etnología da Sociedade Portuguesa de Antropología e Etnología. Porto.

DISTRITOS Y PROVINCIAS

AL = Alava
CR = Ciudad Real
PO = Pontevedra
AS = Asturias
CU = Cuenca
PORT= Portalegre
AV = Aveiro
ESP= España
PT= Portugal
AVI = Avila
EV = Evora
SA = Salamanca
BA = Badajoz
GE = Gerona

SEG = Segovia
BE = Beja
GU = Guarda
SO = Soria
BR = Braga
GUA = Guadalajara
TO = Toledo
BRN = Bragança
LE = León
VC = Viana do Castelo
BU = Burgos
LI = Lisboa
VI = Viseu
CAN = Cantabria

LU = Lugo
VIZ= Vizcaya
CB = Castelo Branco
NA = Navarra
VR = Vila-Real
CC = Cáceres
OP = Oporto
Z = Zaragoza
CO = Coruña
OR = Orense
ZA = Zamora
COI = Coimbra
PA = Palencia

BIBLIOGRAFÍA

Abad, L. y J.M. Abascal, *Textos para la historia de Alicante. Historia antigua.* Alicante, 1992.

Abascal, J.M.; "Epigrafía romana de la provincia de Guadalajara, *WAH* 10, 1983, pp. 49-113.

— *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*. Murcia, 1994.

— "Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en *Hispania*", *AEA* 68, 1995, pp. 31-105.

— *Fidel Fita. Su legado documental en la Real Academia de la Historia*. Madrid, 1999.

Abascal, J.M. y R. Cebrián; "Inscripciones romanas de Segobriga (1995-1998)", *Saguntum* 32, 2000, pp. 199-214.

Abascal, J.M. y H. Gimeno; *Epigrafía Hispánica*. Madrid, 2000.

Abásolo, J.A.; "El árula de Hontangas, la inscripción de Cuevas de Amaya y la estela de Fresneda de la Sierra (Burgos)", *BSEAA* 39, 1973, pp. 443-449.

— *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes.* Burgos, 1974.

— "Recientes hallazgos de lápidas romanas en la provincia de Burgos", *BSEAA* 50, 1984, pp. 195-216.

— *Inscripciones romanas de Segovia, Burgos y Palencia. AEA* 58, 1985, pp. 159-174.

Abasolo, J.A. y M.L. Albertos, "Acerca de unas inscripciones de Poza de la Sal", *BSEAA* 42, 1976, pp. 393-408.

— "Vurouius, divinidad de la Bureba", *Emerita* 44, 1976, pp. 373-384.

Abásolo, J.A. y G. Alcalde; "Obbellegino en Cantabria", *III Congreso de Historia de Palencia*. Palencia, 1996, pp. 303-314.

Abásolo, J.A. y J.C. Elorza; "Nuevos teónimos de época romana en el país Vasco-Navarro", *Estudios de Arqueología Alavesa* 6, 1974, pp. 247-258.

Adiego, I., J. Siles y J. Velaza; *Aurea Saecula. Studia palaeohispanica et indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*. Barcelona, 1993.

Alarcão, J.; *Portugal Romano.* Lisboa, 1974.

— *Roman Portugal.* Warminster, 1988.

— "Geografía política y religiosa da civitas de Viseu", *Actas do I Coloquio Arqueologico de Viseu*, Viseu, 1989, pp. 305-314.

— "Divindades da Beira: ensaio da geografía religiosa", *Arqueologia hoje* 1, pp. 146-169.

— "Identificação das cidades da Lusitânia portuguesa e dos seus territórios", en *Les villes de Lusitanie Romaine*. *Hiérarchies et territoires.* París, 1990, pp. 21-34.

Alarcão, J., R. Etienne y G. Fabre; "Le culte des Lares a Conimbriga (Portugal)", *CRAI* 1969, pp. 213-236.

Albertos, M.L.; "Nuevas divinidades de la antigua Hispania", *Zephyrus* 3, 1952, pp. 49-63.

— "¿Mercurio, divinidad principal de los celtas peninsulares?", *Emerita* 24, 1956, pp. 294-297.

— *La onomástica personal primitiva de Hispania.* Salamanca, 1966.

— "Alava prerromana y romana. Estudio linguístico", *Estudios de Arqueología Alavesa* 4, 1970, pp. 107-234.

— "El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas" *Estudios de Arqueología Alavesa* 6, 1974, pp. 147-157.

— "Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua", *BSEAA* 40-41, 1975, pp. 5-66.

— "Perduraciones indígenas en la Galicia romana: los castros, las divinidades y las organizaciones gentilicias en la epigrafía", *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo, 1977, pp. 17-27.

— "Teónimos hispanos", en J.M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas.* Madrid, 1983, pp. 477-488.

— "A propósito de algunas divinidades lusitanas (Arantius Ocelaecus, Arantia Ocelaeca) y el elemento *ocelum*", *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae.* Vitoria, 1985, pp. 469-494.

Albertos, M.L. y M.P. Bento; "Testemunhos da ocupaçao romana na Regiao de Meimoa (Beira

Baixa)", *Actas XIV Congreso Nacional de Arqueología*. Vitoria, 1975, pp. 1197-1208.

Alfenim, R.A.E.; "Ex-voto a Quangeio Turicaeco", *FE* 38, 1991, nº 174.

Alföldy, G.; "Epigraphica hispánica IX. Inschriften aus Ciudad Real", *ZPE* 67, 1987, pp. 225-248.

Almagro Basch, M.; *Segobriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas*. Madrid, 1984 [*EAE* nº 127].

Almagro-Gorbea, M.; *El rey lobo de la Alcudia de Elche*. Alicante, 1999.

Almeida, F.; *Egitânia. História e Arqueologia.* Lisboa, 1956.

— "Aras inéditas, igeditanas, dedicadas a Marte", *RFLL* (3ª serie) 6, 1962, pp. 68-78.

— "Igaedus, Divindade Lusitana, e a Senhora do Almortão", *RFLL* (3ª serie) 8, 1964, pp. 65-73.

— "Mais divindades lusitanas do grupo *Band*", *RFLL* (3ª serie) 9, 1965, pp. 19-31.

Almeida, J. *et al.*; "Inscrições lusitano-romanas do Museu do Carmo", *Arqueologia e Historia* (serie 10), 3, 1993, pp. 68-93.

Almeida, J.M. y F.B. Ferreira; "Varia epigraphica", *Rev. Guim.* 76, 1966, pp. 25-39.

Alonso, A. y S. Crespo; *Corpus de inscripciones romanas de la provincia de Salamanca. Fuentes epigráficas para la historia social de Hispania romana*. Valladolid, 1999.

Alvarez-Sanchís, J.R.; *Los Vettones*. Madrid, 1999.

Alves, F.M.; *Memorias archeológico-históricas do distrito de Bragança*. Porto, 1909.

— *Apontamentos arqueológicos*. Chaves, 1931.

— *Guia epigrafica do Museu do Abade do Baçal.* Bragança, 1933.

Amaro, M.J.; "Ara votiva do Ladoeiro (conventus emeritensis)", *FE* 44, 1993, nº 198.

Ares Vázquez, N.; "Un nombre celta de Marte en Lugo", *AEA* 43, 1970, pp. 121-122 y 226-228.

— "Exvotos a *Lucoubu* y *Lugubo* en Lugo", *BRAH* 169, 1972, pp. 185-195.

Argote, J.Contador de; *Memórias para a história eclesiástica do arcebispado de Braga* -I. Lisboa, 1732.

Arias, F.; "Nova inscripción romana no museo de Lugo", *Boletín del Museo Provincial de Lugo* 2, 1984, pp. 229-232.

Arias, F., P. Le Roux y A. Tranoy; *Inscriptions romaines de la province de Lugo.* París, 1979.

Aupert, P.; "Les dieux guérisseurs du domaine celtico-romain", en Ch. Landes (ed.): *Dieux guérisseurs en Gaule romaine.* Lattes, 1992.

Baños, G.; *Corpus de inscripciones romanas de Galicia II. Pontevedra.* Santiago de Compostela, 1994.

Barata, L. y M. Leitão, "Breves notas para um catálogo da epigrafía romana de Penamacor", *Actas e Memorias do 1º Coloquio de Archeologia e História do Concelho de Penamacor*. Penamacor, 1982, pp. 101-116.

Baratta, G.; "Una divinità gallo-romana: *Sucellus*. Un'ipotesi interpretativa", *Archeologia Classica* 45,1, 1993, pp. 233-247.

Barruol, G.; "Mars *Nabelcus* et Mars *Albiorix*", *Ogam* 15, 1963, pp. 345-368.

Bauchhenss, G.; "Die Iupitergigantensaülen in der römischen Provinz Germania Superior", *Die Iupitersaülen in den germanischen Provinzen.* Bonn-Köln, 1981, pp. 1-262.

— "Rosmerta", *LIMC* VII, 1, 1994, pp. 644-648.

— "Matres, Matronae", *LIMC* VIII, 1, 1997, pp. 808-816.

Bayet, J.; *La religión romana. Historia política y psicológica.* Madrid, 1984.

Belier, W.; *Decayed gods. Origin and development of Georges Dumezil's "idéologie tripartie"*. Leiden, 1991.

— "The first function: a critical analysis", en "*Indo-European religion after Dumézil*". *Journal of Indo-European Studies. Monograph Series* nº 16, 1996, pp. 37-72.

Beltrán, F., J. De Hoz y J. Untermann; *El tercer bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca).* Zaragoza, 1996.

Beltrán, M.; "Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres", *Caesaraugusta* 39-40, 1975-76, pp. 76-96.

— *Museo de Cáceres. Sección de Arqueología*. Cáceres, 1982.

Bémont, C.; "Observations sur quelques divinités gallo-romaines: les rapports entre la Bretagne et le continent", *EC* 18, 1981, pp. 65-88.

Benoit, F.; *Cimiez, la ville antique (monuments, histoire).* París, 1977.

Bermejo, J.C.; *La sociedad en la Galicia castreña.* Santiago de Compostela, 1978.

— *Mitología y Mitos de la España Prerromana II.* Madrid, 1986.

Bernabé, A.; "Mitología Hitita", en A. Bernabé *et al.*: *Mitología y Religión del Oriente Antiguo III. Indoeuropeos.* Sabadell, 1998, pp. 5-124.

Berrocal, L. y A. Oyola, "Una dedicación a Júpiter en la Beturia: los yacimientos de las Casas del Sejo (Segura de León, Badajoz)", *AEA* 70, 1997, pp. 281-290.

Bertrand, A.; "L'autel de Saintes et les triades gauloises", *RA* 39, 1880, pp. 337-347.

Bhattacharyya, K.; *Sarasvati. A study on her concept and iconography.* Calcuta, 1983.

Binsfeld, W., K. Goethert-Polaschek y L. Schwinden; *Katalog der römischen Steindenkmäler des Rheinischen Landesmuseums Trier.* Mainz am Rhein, 1988.

Birley, E.; "The deities of Roman Britain", *ANRW* 18.1, 1986, pp. 6-112.

Blanco, A.; "Pátera argéntea com representaçao de uma divindade lusitana", *Rev.Guim.* 69, 1959, pp. 453-459.

Blázquez, J.M.; *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*. Madrid, 1962.

— "Caparra I", *EAE* nº 34. Madrid, 1965.

— "Nuevos teónimos hispanos (addenda y corrigenda)", *CEG* 29, 1974-75, pp. 23-29.

— *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania.* Madrid, 1975.

— *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas.* Madrid, 1983.

— "Dios tricéfalo de la villa de Montemayor (Salamanca)", *AEA* 58, 1985, pp. 125-128.

— "La religión indígena", *Historia de España II. España romana (218 a. de J.C. – 414 de J.C.). La sociedad, el derecho, la cultura.* Fundada por R. Menéndez Pidal. Madrid, 1986, pp. 261-321.

— "Religión y sociedad en las inscripciones de Salamanca", en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía ("Culto y Sociedad en Occidente").* Sabadell, 1993, pp. 73-82.

— "Religiones indígenas en la Hispania Romana (*addenda et corrigenda*)", *Gerión* 14, 1996, pp. 333-362.

Blázquez, J.M. y M.P. García-Gelabert; "Nuevas aportaciones a las religiones primitivas de Hispania", *ETF* (serie II), 1, 1988, pp. 153-183.

— "Recientes aportaciones a las religiones primitivas de la Hispania Antigua", *Trabajos de Prehistoria* 48, 1991, pp. 357-363.

Bober, P.F.; "Cernunnos: origin and transformation of a celtic divinity", *AJA* 55, 1951, pp. 13-51.

Borobio, M.J., J. Gómez-Pantoja y F. Morales; "Diez años (y dos siglos) de epigrafía soriana", *Celtiberia* 74, 1987, pp. 238-258.

Boucher, S.; *Recherches sur les bronzes figurés de Gaule pré-romaine et romaine.* Roma, 1976.

— "Sucellus = Dispater?", *RBPh* 54, 1976, pp. 66-77.

— "L'image et les fonctions du dieu Sucellus", *Actes du colloque "Le monde des images en Gaule et dans les provinces voisines". Caesarodunum* 23, 1988, pp. 76-85.

Bourgeois, C.; *Divona I. Divinités et ex voto du culte gallo-romain de l'eau.* París, 1991.

— *Divona II. Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau.* París, 1992.

Bousquet, J.; "Inscriptions de Rennes", *Gallia* 29, 1971, pp. 109-122.

Bouza, F.; "Vestio Alonieco, nueva deidad galaica", *AEA* 19, 1946, pp. 110-116.

— "Inexistencia del epíteto *Cariocieco,* supuesto tópico de Marte", *Rev.Guim.* 63, 1953, pp. 140 ss.

— "Ara al dios Tileno, de Viloria (Ourense)", *CEG* 25, 1970, pp. 267-270.

Bouza, F. y A. D'Ors; *Inscripciones romanas de Galicia I. Provincia de La Coruña.* Santiago de Compostela, 1949.

Bouza, F., J.M. Alvarez y E. Massó; "Las aras del santuario galaico-romano de Donón (Hío, Cangas)", *CEG* 26, 1971, pp. 64-85.

Bragado, J.M.; *Fuentes literarias y epigráficas de la provincia de Zamora y su relación con las vías romanas de la cuenca del Duero*. Tesis Doctoral Universidad de León, 1990.

Bragado, J.M. y S.M. García; "Una nueva deidad indígena en el conventus Asturum", *SZ* (2ª etapa) 4, 1997, pp. 21-30.

Brandão, D.; "Inscrições romanas do Balneum de Lafões", *Beira Alta* 18, 1959, pp. 229-264.

— "Denso - uma nova divindade barbara do panteão lusitano", *Lucerna* 1, 1961, pp. 26-28.

— "Issibaeus - uma nova divindade do panteão lusitano-romano", *Actas das I jornadas Arqueologicas*. Lisboa, 1970, pp. 79-83.

Brough, J.; "The tripartite ideology of the Indo-Europeans: An experiment in Method", *BSOAS* 22, 1959, pp. 69-85.

Brunaux, J.L.; *Les Gaulois. Sanctuaires et rites.* París, 1986.

Búa, C.; "Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del occidente peninsular", en F. Villar y F. Beltrán eds.: *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana.* Salamanca, 1999, pp. 309-327.

— "Inscripción votiva de Coixil", *BAur.* 28, 1999, pp. 53-58.

Caamaño, J.M.; "Acotaciones en torno a una inscripción a Júpiter Ladico", *Conimbriga* 16, 1977, pp. 39-44.

Caballero, L. y J. Rosco, "Iglesia visigoda", *Extremadura Arqueológica* 1, 1988, pp. 231-249.

Cabré, M.; "La montaña escrita de Peñalba", *BRAH* 56, 1910, pp. 241-280.

Callejo, C.; "Fichas de arqueología extremeña", *AEA* 36, 1963, pp. 225-226.

— "Aportación a la epigrafía romana del campo norbense", *BRAH* 157, 1965, pp. 11-82.

— "Nuevo repertorio epigráfico de la provincia de Cáceres", *AEA* 43, 1970, pp. 132-168.

— "Teónimos falsos de Lusitania", *Homenaje a Sáenz de Buruaga.* Madrid, 1982, pp. 329-337

Canto, A. y C. Fernández Ochoa; "Epígrafe votivo a Dovitero, procedente del castro de Mohías (Asturias)", *BIEA* 115, 1985, pp. 483-486.

Cardoso, G. y J. d'Encarnação; "Cascais no tempo dos romanos", *Revista de Arqueología* 1, 1990, pp. 59-74.

Cardozo, M.; *Catálogo do Museu de Arqueología da Sociedade Martins Sarmento I. Secçao lapidar e de escultura*. Guimaraes, 1935.

— *Algunas inscrições lusitano-romanas da região de Chaves.* Chaves, 1943.

— *Correspondencia epistolar entre Emilio Hübner e Martins Sarmento*

(Arqueología e Epigrafía) 1879-1899. Guimarães, 1947.

— *Cartas de Leite de Vasconcelos a Martins Sarmento*. Guimarães, 1958.

— "Novas inscriçoes do Museu de Odrinhas", *Rev.Guim.* 68, 1958, pp. 375-376.

— "Uma nova divindade pré-romana vererada na Lusitânia", *Conimbriga* 2-3, 1960-61, pp. 223-229.

Carro, J. y I. Millán, "Ara con nuevo teónimo indígena en san Vicente de O Grove", *El Museo de Pontevedra* 30, 1976, pp. 177-194.

Carvalho, H.; "Pedestal ao Génio encontrado em Vilela, Amares (conventus Bracaraugustanus)", *FE* 57, 1998, nº 262.

Carvalho, P.; "Arula votiva de Aguada de Cima", *FE* 16, 1986, nº 70.

Carvalho, R.; "Ara votiva de Nª. Srª. dos Prazeres (Nisa)", *FE* 23, 1987, nº 106.

Carvalho R. y J. d´Encarnação, "Ara votiva de Ninho de Açor", *FE* 39, 1991, nº 176.

Castillo, C.; "La onomástica en las inscripciones romanas de Navarra", *Príncipe de Viana* (anejos nº 14), 1992, pp. 117-133.

Castillo, C. y J.M. Bañales, "Epigrafía romana de Andión y su territorio", *Príncipe de Viana* 188, 1989, pp. 521-531.

Castillo, C., J. Gómez-Pantoja y M.D. Mauleón; *Inscripciones romanas del Museo de Navarra.* Pamplona, 1981.

Castillo, M.J.; "Una dedicatoria a las *Matres* en Badarán (La Rioja)"; *HAnt.* 23, 1999, pp. 137-141.

Castrillón, L.; "Noticias", *BRAH* 2, 1883, PP. 370-372.

Cavada, M.; "Nuevas aras romanas de la provincia de Orense", *1ª Reunión Gallega de Estudios Clásicos.* Santiago de Compostela, 1981, pp. 152-156.

Ceán Bermúdez, J.A.; *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España, en especial las pertenecientes à las Bellas Artes.* Madrid, 1832.

Cenerini, F.; "Mens Bona: proposta per un'inscrizione lusitana", *Conimbriga* 28, 1989, pp. 111-119.

Chassaing, M.; "Les barillets de Dispater", *RA* 47, 1956, pp. 157-190.

Chastagnol, A.; *Les inscriptions Latines de Narbonnaise II. Antibes-Riez-Digne.* París, 1992.

Coixao, A. y J. d´Encarnação; "Foz Cõa romana. Notas epigráficas", Vila Nova de Foz Coa, 1977.

Collingwood, R.G. y R.P. Wright; *The Roman Inscriptions of Britain I. Inscriptions on Stone.* Oxford, 1965 (*RIB*).

Cook, A.B.; *Zeus. A Study in ancient religion.* Cambridge, 1925.

Corominas, J.; "Acerca de algunas inscripciones del Noroeste", *Actas del 1º Congreso de Lenguas y Culturas Prerromanas*. Salamanca, 1974, pp. 363-385.

Cortez, F.; "A Fonte do Idolo e o culto de Asklépius em Bracara", *Bracara Augusta* 5, 1954, pp. 90-103.

— "Picius - divindade pré-romana de S. Pedro de Lourosa (Oliveira do Hospital)", *Viriatis* 1, 1957, pp. 52-54.

— "Lápides romanas do Museu de Chaves", *Viriatis* 1.2, 1957, pp. 99-113.

Cruz, M.B.; "A ara de S. João do Campo (Gerês)", *Rev.Guim.* 82, 1972, pp. 105-108.

Cunliffe, B.; *The ancient celts.* Oxford, 1997.

Curado, F.P.; "Ara a *Duangeius*, de Penamacor (*Conventus Scallabitanus*)", *FE* 7, 1984, nº 26.

— "Monumento votivo a *Arentia*, de Sabugal (Conventus Scallabitanus)", *FE* 7, 1984, nº 27.

— "Aras a *Laepus* procedentes de Pousafoles, Sabugal", *FE* 7, 1984, nº 28.

— "Ara votiva de Longroiva (Meda, *Conventus Scallabitanus*)" *FE* 11, 1985, nº 44.

— "Ara a *Vortiaecius,* de Penamacor", *FE* 13, 1985, nº 57.

— "Epigrafía das Beiras (notas e correcções -1)", *Beira Alta* 44, 1985, pp. 641-655.

— "Ara votiva de Furtado", *FE* 17, 1986, nº 74.

— "Ara votiva de Paranhos da Beira", *FE* 17, 1986, nº 76.

— "Ara a Aelua, de Famalicão (Guarda)", *FE* 22, 1987, nº 98.

— "Inscrição rupestre de Aldeia da Ponte (Sabugal)", *FE* 22, 1987, nº 99.

— "Aras a *Quangeius* da Ribeira da Nave (Sabugal)", *FE* 22, 1987, nº 100.1.

— "Fragmento de ara de Nisa", *FE* 23, 1987, nº 103.

— "As aras da Capela de Santa Marinha (Segura-Idanha a Nova)", *O Raiano,* año 16, nº 166, Outubre de 1988, p. 6.

— "As inscriçoes indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e dó Cabeço das Fráguas, Pousafoles (Sabugal): duas teogonias, diferente etnogénese?", *Actas do 1º Coloquio Arqueológico de Viseu.* Viseu, 1989, pp. 349-370.

Curchin, L.A.; "Notes and corrections to the latin epigraphy of Spain", *ZPE* 47, 1982, pp. 105-111.

— "Further corrections to hispano-roman epigraphy", *ZPE* 53, 1983, pp. 112-116.

— "*Vici* and *pagi* in roman Spain", *REA* 87, 1985, pp. 327-343.

Chastagnol, A.; *Les inscriptions Latines de Narbonnaise II. Antibes-Riez-Digne.* París, 1992.

D'Arbois de Jubainville, H.; *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica.* Barcelona, 1996 (1ª edición: 1884).

Daremberg, Ch. y E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines.* Graz, 1969.

Dauzat, A., G. Deslandes y Ch. Rostaing; *Dictionaire étymologique des noms de rivières et de montagnes en France.* París, 1978.

De Hoz, J.; "Hidronimia antigua europea en la Península Ibérica", *Emerita* 31, 1963, pp. 227-242.

— "La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania", *Primeras jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania*. Cáceres, 1986, pp. 31-49.

— "The Botorrita first text. Its epigraphical background", *Die Grösseren Altkeltischen Sprachdenkmäler. Akten des Kolloquiums Innsbruck, 29. April-3. Mai 1993*. Innsbruck, 1996, pp. 124-145.

De Hoz, J. y L. Michelena; *La inscripción celtibérica de Botorrita*. Salamanca, 1974.

De Vries, J.; *La Religion des Celtes.* París, 1963.

Deighton, H.J.; *The 'Weather-God' in Hittite Anatolia. An examination of the archaeological and textual sources.* Oxford, 1982 (*B.A.R. International Series* 143).

Del Castillo, A. y A. D'Ors, "IRGal. Suplemento al fascículo I. Provincia de La Coruña", *CEG* 14, 1959, pp. 145-164.

Del Hoyo, J.; "Nuevos teónimos en inscripciones inéditas de la provincia de Salamanca", *MCV* 30, 1994, pp. 53-60.

Deman, A. y M.T. Raepsaet-Charlier, *Les Inscriptions Latines de Belgique (ILB).* Bruxelles, 1985.

Derks, T.; *Gods, temples and ritual practices. The transformation of religious ideas and values in roman Gaul*. Amsterdam, 1998.

Desdevises, G. y L. Bréhier, *Clermont-Ferrand, Royat et le Puy-de-Dôme.* París, 1910.

Desnoyers, M.; "Néris-les-Bains (Allier), ville thermale gallo-romaine", en A. Pelletier, *La médecine en Gaule.* París, 1985, pp. 39-62.

Dessau, H.; *Inscriptiones Latinae Selectae*. Berlin 1892-1916 (*ILS*).

Dias, L.A.T.; "Necrópoles no *territorium* de *Tongobriga*", *Conimbriga* 32-33, 1993-1994, pp. 107-136.

— "Tongobriga", en *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico. Actas del Congreso Internacional*. Lugo, 1996, pp. 751-777.

Dias, M.M. y A.M. Soares; "Inscrição votiva de Vila Verde de Ficalho, Serpa", *FE* 18, 1986, nº 84.

Diego Santos, F.; *Epigrafía romana de Asturias.* Oviedo, 1985.

— *Inscripciones Romanas de León*. León, 1986.

Díez, J.; "Teonimia indígena en las tierras meridionales del Duero medio", *HAnt.* 19, 1995, pp. 7-14.

Díez F.; *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de Africa en el mundo antiguo*. Madrid, 1998 (*'Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, monografías, nº 1).

Diogo, A.M.; "Ara votiva de Ouguela, Campo Maior", *FE* 8, 1984, nº 32.

Domínguez, J.M.; "El ara votiva de Tejeda de Tiétar y su información sobre una danza prerromana", *Norba* 8-9, 1987-88, pp. 33-41.

Dopico, D. y G. Pereira, "La gran inscripción de Remeseiros (*CIL* II 2476). Sobre la forma jurídica de tenencia de la tierra entre los indígenas bajo dominio romano", *II Congresso Peninsular de História Antiga. Coimbra 1990.* Coimbra, 1993, pp. 633-639.

D'Ors, A.; "Nuevas aras romanas de Lugo", *Emerita* 28, 1960, pp. 327-330.

Drioux, G.; *Cultes indigènes des Lingons.* París, 1934.

Dumézil, G.; *Mito y epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos.* Barcelona, 1977 (1ª edición.: *Mythe et épopée I.* París, 1968).

— *La religion romaine archaïque.* París, 1987 (1ª edición, 1974).

— *Los dioses soberanos de los indoeuropeos.* Barcelona, 1999 (1ª ed.: *Les dieux souverains des Indo-Européens.* París, 1977).

Duval, P.M.; *Les inscriptions antiques de París.* París, 1960.

— *Paris antique.* París, 1961.

— "Chronique gallo-romaine. Une nouvelle image du dieu (?) aux bois de cervidé", *REA* 63, 1961, pp. 421-422.

— *Les dieux de la Gaule.* París, 1976.

Elorza, J.C. y J.A. Abásolo; "Un posible centro de culto de época romana en la Bureba (Burgos)", *Durius* 2, 1974, pp. 115-120.

Elorza, J.C., M.L. Albertos y A. González; *Inscripciones romanas en La Rioja*. Logroño, 1980.

Encarnação, J.; "Lápides a divindades indígenas no museu de Guimarães", *Rev.Guim.* 80, 1970, pp. 207-238.

— "Banda, uma importante divindade indigena", *Conimbriga* 12, 1973, pp. 199-214.

— "Aracus Aranius Niceus, uma divindade indígena venerada em Manique de Baixo (Alcabideche)", *Actas das II Jornadas Arqueológicas.* Lisboa, 1974, pp. 195-201.

— *Divindades indigenas sob o dominio romano en Portugal*. Lisboa, 1975.

— "Additamentum", *Conimbriga* 15,1976, pp. 142-146.

— *Inscriçoes romanas do conventus Pacensis*. Coimbra, 1984.

— "Ara votiva a Triborunnis", *FE* 14, 1985, nº 59.

— "Divindades indígenas da Lusitania", *Conimbriga* 26, 1987, pp. 5-37.

— "Indigenismo e romanização na epigrafia de Viseu", *Actas I Congresso Arqueologico de Viseu.* Viseu, 1989, pp. 315-321.

— "Monumentos epigráficos romanos no museu municipal Dr. Santos Rocha (Figueira da Foz)", *Conimbriga* 32-33, 1993-94, pp. 295-302.

— "Uma enigmática inscrição de Escalos de Cima", *Jornal do Fundão* 8-7-1994.

— *Roteiro epigráfico romano de Cascais.* Cascais, 1994.

— "Ara votiva da Colegiada -Castelo de Vide-(Conventus Emeritensis)", *FE* 49, 1995, nº 221.

Encarnação, J. y J.R. Correia; "Ara votiva identificada em Avis (*Conventus Pacensis*)", *FE* 46, 1994, nº 206.

Encarnação, J. y R. Carvalho; *Belver ao tempo dos romanos. A populaçao e suas crenças*. Portalegre, 1984.

Escalada, F.; "Antigüedades del Castillo de Javier y sus contornos", *BRAH* 78, 1921, pp. 456-459.

Espanca, R.; "O deus Endovellico dos Celtas do Alemtejo", *Boletim da Sociedade Geográfica de Lisboa* 3, 1882, pp. 253-256 y 274-296.

Espérandieu, E.; *Inscriptions Latines de Gaule (Narbonnaise)*. París, 1929 (*ILGN*).

Espinosa, U.; *Epigrafía romana de La Rioja*. Logroño, 1986.

Etienne, R.; "Inscripcion retrouvée a Conimbriga", *Conimbriga* 29, 1990, pp. 129-136.

— "Culte de la *ciuitas* - culte des *pagi* dans les Trois Gaules", *Religio deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía ("Culto y Sociedad en Occidente").* Sabadell, 1993, pp. 171-176.

Etienne, R., G. Fabre y P. y M. Lévêque; *Fouilles de Conimbriga II. Epigraphie et Sculpture*. París, 1976.

Euskirchen, M.; "Epona", *BRGK* 74, 1993, pp. 607-838.

Evans, D.; *Gaulish personal names. A study of some continental celtic formations*. Oxford, 1967.

Even, A.; "Notes sur le Mercure celtique III. Le dieu celtique Lugus", *Ogam* 8, 1956, pp. 81-110.

Fabre, G.; "Les divinites *indigenes* en Aquitaine meridionale sus l´empire romain", *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía "culto y sociedad en Occidente.* Sabadell, 1993, pp. 177-190.

Fairless, K.J.; "Three religious cults from the northern frontier region", en *Between and Beyond the Walls. Essays on the Prehistory and History of North Britain in Honour of George Jobey*. Editado por R. Millet y C. Burgess. Edinburgh, 1984, pp. 224-242.

Fariña, F.; "Dos notas a propósito de Castromao (Celanova, Orense), *CEG* 34, 1991, pp. 57-71.

Fariña, F. y M. Xusto, "O ara de Xinzo de Limia e a súa contextualización arqueolóxica", *Boletin Auriense* 25, 1997, pp. 61-80.

Fears, J.R.; "The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology", *ANRW* II, 17.1, pp. 3-141.

Fernández Aller, C.; *Epigrafía y numismática romanas del Museo Arqueológico de León*. León, 1978.

Fernández Galiano, D. y J.A. Arenas; "Una nueva divinidad celtibérica documentada en Abanades", *Wad-Al-Hayara* 15, 1988, pp. 371-376.

Fernández Gómez, F.; "El santuario de Postoloboso (Candeleda, Avila)", *NAH* 2, 1973, pp. 169-270.

— *Excavaciones arqueológicas en El Raso de Candeleda*. Avila, 1986.

Fernández Nieto, F.J.; "La federación celtibérica de Santerón", en Villar y Beltrán (eds), Salamanca, 1997, pp. 183-201.

Ferreira, F.B., J. M. Almeida y J. d´Encarnação; "Uma árula a Banduaetobricus", *Conímbriga* 15, 1976, pp. 139-146.

Ferreira, O.; "Ara votiva da Lousã", *Rev.Guim.* 62, 1952, pp. 192-195.

Ferro, J.; "O Deus Bandua da Veiga", *Homaxe á Florentino López Cuevillas.* Vigo, 1957.

Figueiredo, B.; "Ara romana descoberta em Castro Daire", *Revista Archeologica e Historica* 1, 1887, pp. 52-57.

— "Miscellanea epigraphica", *Revista Archeologica e Historica* 4, 1890, pp. 83-85.

Figueiredo, M.; "Subsídios para o estudo da viaçao romana das Beiras", *Beira Alta* 12, 1953, pp.153-186.

Figuerola, M.; "Inscripción a Toga en la Sierra de Gata (Conventus Emeritensis)", *FE* 12, 1985, nº 49.

— "Inscripciones romanas de la Sierra de Gata", *Alcántara* 17, 1989, pp. 125-132.

Filgueira, J. y A. D'Ors, *Inscripciones romanas de Galicia III. Museo de Pontevedra*. Santiago de Compostela, 1955.

Finke, H.; "Neue Inschriften", *BRGK* 17, 1927, pp. 1-107 y 198-231.

Fita, F.; "Inscripciones inéditas españolas", *Museo Español de Antigüedades* 4, 1875, pp. 627-638.

— "Lápidas romanas del valle de San Millán, Vallada, Ternils y Denia", *BRAH* 4, 1884, pp. 10-24.

— "Noticias [inscripciones romanas de Paredes de Nava, Avila, Talavera de la Reina y Torres]", *BRAH* 13, 1888, pp. 328-342.

— "Noticias ["Lápidas romanas del monte Cildad"]", *BRAH* 20, 1892, pp. 537-542.

— "Antigüedades romanas", *BRAH* 21, 1892, pp. 129-150.

— "Reseña epigráfica desde Alcalá de Henares a Zaragoza", *BRAH* 23, 1893, pp. 491-525.

— "Excursiones epigráficas", *BRAH* 25, 1894, pp. 43-166.

— "Lápidas inéditas de Marchamalo, Cáceres, Palencia y Lugo", *BRAH* 36, 1900, pp. 502-517.

— "Noticias [Epigrafía romana de Montánchez]", *BRAH* 38, 1901, pp. 497-498.

— "Inscripciones visigóticas y suévicas de Dueñas, Baños de Cerrato, Vairaom, Baños de Bande y S. Pedro de Rocas", *BRAH* 41, 1902, pp. 476-511.

— "Monumentos romanos de San Juan de Camba", *BRAH* 42, 1903, pp. 446-461.

— "Nuevas inscripciones de Forúa, Rasines, Quintanilla Somuñó, Uclés, Cartagena y Zahara", *BRAH* 49, 1906, pp.421-434.

— "De Clunia a Tricio. Viaje epigráfico", *BRAH* 50, 1907, pp. 271-310.

— "Nuevas lápidas romanas de Barbarín (Navarra), Villafranca de Montes de Oca y León", *BRAH* 58, 1911, pp. 223-232.

— "Inscripciones ibéricas y romanas de la diócesis de Sigüenza. Observaciones críticas", *BRAH* 58, 1911, pp. 325-331.

— "Lápidas romanas de Mosteiro de Ribeira, feligresía de Ginzo de Limia en la provincia de Orense", *BRAH* 58, 1911, pp. 388-407.

— "Nuevas lápidas romanas de Noya, Cando, Cerezo y Jumilla", *BRAH* 59, 1911, pp. 398-417.

— "Tres lápidas romanas de Mosteiro de Ribeira", *BRAH* 58, 1911, pp. 512-517.

— "La diócesis y fuero eclesiástico de Ciudad Rodrigo en 13 de febrero de 1161", *BRAH* 61, 1912, pp. 437-448.

— "La era consular de la España romana", *BRAH* 61, 1912, pp. 475-497.

— "Noticias [Arqueología celto-romana]", *BRAH* 61, 1912, pp. 534-535.

— "Nuevas lápidas romanas de Santiesteban del Puerto, Berlanga (Badajoz), Avila y Retortillo (Salamanca)", *BRAH* 62, 1913, pp. 529-545.

— "Nuevas inscripciones romana y visigótica de Talaván y Mérida", *BRAH* 64, 1914, pp. 304-310.

— "Epigrafía romana y visigótica de Poza de la Sal, Mérida y Alburquerque", *BRAH* 67, 1915, pp. 487-495.

— "Lápidas romanas en Garlitos, Arroyos de Puerco y Araya, en Extremadura", *BRAH* 60, 1912, pp. 431-442.

Fleuriot, L.; "Notes sur le celtique antique", *EC* 19, 1982, pp. 121-128.

Fouet, G.; *La villa gallo-romaine de Montmaurin (Haute-Garonne)*. XX supplément à *Gallia*. París, 1969.

Frade, H.; "Ara a Júpiter da civitas Cobelcorum", *FE* 58, 1998, nº 266.

Frazer, G.; *La rama dorada.* Madrid, 1995 (de la 1ª edición abreviada: *The Golden Bough.* 1922).

Frye, R.N.; "Georges Dumézil and the translators of the Avesta", *Numen* 7, 1960, pp. 161-171.

Gaidoz, H.; "Le Dieu Gaulois du soleil et le symbolisme de la roue", *RA* (3ª ser.) 4, 1884, pp. 7-37.

Galsterer, B. y H.; *Die römischen Steininschriften aus Köln.* Köln, 1975.

Gamallo, J.L. y J.V. Madruga, "Nuevos epígrafes extremeños (sur de Cáceres y norte de Badajoz)", *Gerión* 12, 1994, pp. 287-299.

Gándara, F.; *Nobiliario, armas y triunfos de Galicia.* Madrid, 1677.

Garabito, T. y M.E. Solovera; "Aras y estelas romanas de territorio Berón", *Durius* 3, 1975, pp. 324-343.

García, J.M.; "Contributo para a compreensão das divindades do grupo *Band*,uma nova ara", *Conimbriga* 15, 1976, pp. 147-150.

— "Epigrafía e Romanização de Castelo Branco", *Conímbriga* 18, 1979, pp. 149-167.

— *Epigrafía do Museu Tavares Proença Junior.* Castelo Branco, 1984.

— "Quangeio deus lusitano", *História* 76, 1985 (Feb), pp. 23-32.

— "Da epigrafia votiva de Conimbriga. Observações e novos monumentos", *Conimbriga* 26, 1987, pp. 39-59.

— "Reseña a Rodríguez Colmenero: Aquae Flaviae, fontes epigráficas", *Conimbriga* 27, 1988, pp. 211-216.

— *Religioes antigas de Portugal. Aditamentos e observaçoes as "Religioes da Lusitania" de J. Leite de Vasconcelos*. Lisboa, 1991.

García, J.M. y M. Leitão, "Inscrições romanas do Monte de S. Martinho*,* Castelo Branco" *Cadernos de Epigrafía* 6 (Centro de Estudos epigráficos da Beira). Castelo Branco, 1982.

García Alonso, J.L.; "On the celticity of some hispanic place names", *EC* 29, 1992, pp. 191-201.

García Fernández-Albalat, M.B.; "La diosa Nabia: nueva interpretación", *Actas del 1º Congreso Peninsular de Historia Antigua* (vol. II). Editor: G. Pereira Menaut. Santiago de Compostela, 1988, pp. 249-261.

— *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas.* A Coruña, 1990.

— "La diosa Erbina, la soberanía guerrera femenina y los límites entre igaeditanos y vetones", *Conimbriga* 32-33, 1993-94, pp. 383-401.

García Guinea, M.A.; "Excavaciones en Monte Cildá. Olleros de Pisuerga (Palencia)", *EAE* nº 61. Madrid, 1966.

García Martínez, S.M.; "Ara votiva romana de San Pedro de Trones (León)", *HAnt.* 22, 1998, pp. 325-331.

García y Bellido, A.; *Esculturas romanas de España y Portugal*. Madrid, 1949.

— *El culto a Dea Caelestis en la Península Ibérica*. Madrid, 1957.

— "Cohors I Gallica Equitata Civium Romanorum", *Conimbriga* 1, 1959, pp. 29-40.

— "Inscripciones cántabras", *AEA* 36, 1963, pp. 191-206.

— "Sucellus en España", *AEA* 39, 1966, pp. 125-129.

— "Parerga de arqueología y epigrafía hispano – romanas III", *AEA* 39, 1966, pp. 131-145.

— "Sobre un tipo de estela funeraria de togado bajo hornacina", *AEA* 40, 1967, pp. 110-120.

— "El Tetrapylon de Capera", *AEA* 45-47, 1972-74, pp. 45-90.

García y Bellido, A. y J. González Echegaray; "Tres piezas del Museo Arqueológico Provincial de Santander", *AEA* 22, 1949, pp. 241-247.

García y Bellido, M.P.; "Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos, I"; *AEA* 64, 1991, pp. 37-81.

— "Sobre el culto a Volcanus y Sucellus en Hispania: testimonios numismáticos", en J. Arce y F. Burkhalter: *Bronces y religión romana. Actas del XI congreso internacional de bronces antiguos. Madrid, Mayo-Junio, 1990.* Madrid, 1993, pp. 161-170.

Gascou, J.; "[Les inscriptions]. Le mausolée de Cucuron (Vaucluse)", *Gallia* 47, 1990, pp. 194-201.

— *Les Inscriptions Latines de Narbonnaise. Aix-en-Provence.*

Gelling, P. y H. Ellis Davidson; *The chariot of the sun and other rites and symbols of the northern bronce age*. London, 1969.

Gershenson, D.E.; *Apollo the wolf god.* McLean, Virginia, 1991.

Gimeno, H. y A.U. Stylow, "Juan Pérez Holguín y la epigrafía trujillana", *Veleia* 10, 1993, pp. 117-178.

Gomes, L.F. y A Tavares, "Ara votiva de Casais", *FE* 13, 1985, nº 55.

Gómez Moreno, M.; *Misceláneas. Historia-Arte-Arqueología.* Madrid, 1949.

— "De epigrafía vizcaína", *BRAH* 128, 1951, pp. 197-217.

— *Catálogo monumental de la provincia de León*. León, 1979.

Gómez-Pantoja, J; "Nuevas inscripciones romanas de Navarra", *PV* 40, 1979, pp. 5-30.

— "Nuevos testimonios epigráficos sorianos", *II Symposium de Arqueología Soriana*. Soria, 1992, pp. 915-926.

— "Las Madres de Clunia", en F. Villar y F. Beltrán eds.: *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana.* Salamanca, 1999, pp. 421-432.

— "Viejas piedras, nuevas lecturas, II: lápidas romanas de Numancia y sus alrededores", *Homenaje al Profesor Montenegro*. *Estudios de Historia Antigua.* Valladolid, 1999, pp. 539-551.

Gómez-Pantoja, J. y F. García; "Nuevas inscripciones de S. Esteban de Gormaz (Soria)", *BSEAA* 61, 1995, pp. 185-191.

Gonda, J.; *The vedic god Mitra.* Leiden, 1972.

— *The dual deities in the religion of the Veda*. Amsterdam, London, 1974.

González-Conde, M.P.; *Romanidad e indigenismo en Carpetania*. Alicante, 1987.

— "Bassus Turobrigensis y la inscripción de Ataecina en Caleruela (Toledo)", *SHHA* 6, 1988, pp. 131-136.

González Cordero, A. *et al.,* "Nuevas aportaciones a la epigrafía de Extremadura", *Alcántara* 21, 1990, pp. 113-150.

González Rodríguez, M.C.; "Corpus de inscripciones del área indoeuropea de la Península Ibérica con mención de unidades sociales indígenas", *MHA* 7, 1986, pp. 51-80.

— "Las unidades organizativas indígenas II: *addenda et corrigenda*", *Veleia* 11, 1994, pp. 169-175.

Gorrochategui, J.; "La lengua de las poblaciones prerromanas del área indoeuropea", en *Las estructu-*

ras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica. Editado por M.C. González y J. Santos. Vitoria, 1993, pp. 13-21.

Green, M.J.; *The wheel as a cult-symbol in the romano-celtic world vith special reference to Gaul and Britain*. Bruxelles, 1984.

— *The gods of the Celts.* Gloucester, 1986.

— *The sun-gods of ancient Europe.* London, 1991.

— *Dictionary of celtic myth and legend.* London, 1992.

— *Mitos Celtas*. Madrid, 1995 (1ª edición: 1993).

— *Celtic Goddesses: Warriors, Virgins and Mothers.* London, 1995.

Grenier, A.; *Les Gaulois*. París, 1923.

— *Manuel d´Archéologie Gallo-Romaine IV. Les Monuments des Eaux.* París, 1960.

Gricourt, J.; "Prolégoménes à une étude du Dieu Lug", *Ogam* 7, 1955, pp. 63-65.

Gricourt, D. y D. Hollard, "Taranis, Caelestium Deorum Maximus", *DHA* 17.1, 1991, pp. 343-400.

— "Le dieu celtique Lugus sur des monnaies gallo-romaines du III siècle", *DHA* 23,1, 1997, pp. 221-286.

Gricourt, D., D. Hollard y F. Pilon; "Le Mercure Solitumaros de Châteaubleau (Seine-et-Marne): Lugus macrophtalme, visionnaire et guérisseur", *DHA* 25.2, 1999, pp. 127-180.

Gschaid, M.; "Die römischen und gallorömischen Gottheiten in den Gebieten der Sequaner und Ambarrer", *JRGZ* 41.2, 1994, pp. 323-469.

Guimarães, O.; "Archaeología do concelho de Guimaraes", *Rev. Guim.* 18, 1901, pp. 1-72.

Gutiérrez, J.A.; "Ara romana de La Vid (Pola de Gordón)", *Estudios Humanísticos*. *Geografía*, *Historia*, *Arte*, 6, 1984, pp. 117-120.

Güterbock, H.G.; "The hittite version of the hurrian Kumarbi myths: oriental forerunners of Hesiod", *AJA* 42, 1958, pp. 123-134.

Haba, S.; "La divinidad *Vortiacio*: Nuevos testimonios epigráficos hallados en la provincia de Cáceres", *Alcántara* 19, 1990, pp. 121-131.

Haba, S y V. Rodrigo, "Aportaciones a la epigrafía latina del área caparense", *Norba* 7, 1986, pp. 43-60.

Hamp, E.P.; "Hispanic Peremusta", *ZCP* 33, 1974, pp. 15-18.

Hatt, J.J.; "Les monuments gallo-romains de París et les origines de la sculpture votive en Gaule romaine, I: Du pilier des nautes de Paris à la colonne de Mayence", *RA* 1952, pp. 68-83 y 1953, pp. 66-69.

— *Mythes et dieux de la Gaule 1. Les grandes divinités masculines.* París, 1989.

Heichelheim, F.; "Mars keltisch", *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertums-Wissenschaft*, XIV.2. Stuttgart, 1930, 1937-1963.

— "Mercurius keltisch und germanisch", *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertums-Wissenschaft*, XV.1. Stuttgart, 1931, 982-1016.

Heichelheim, F. y J. Housman; "Sucellus and Nantosuelta in mediaeval celtic mythology", *AC* 17, 1948, pp. 305-316.

Henig, M.; "Throne, altar and Sword: civilian religion and the roman army in Britain", en T.F.C. Blagg y A.C. King (eds.): *Military and civilian in Roman Britain. Cultural relationships in a frontier province.* Oxford, 1984, pp. 227-248.

— "Britannia", *LIMC* III-1, pp. 167-169.

Herbert, M.; "Transmutations of an irish goddess", en S. Bellington y M. Green (eds.): *The concept of the goddess.* London y New York, 1996, pp. 141-151.

Hernández, L.; *Inscripciones romanas en la provincia de Palencia.* Valladolid, 1994.

— "La epigrafía en la Meseta Norte", *Homenaje al Profesor Manuel Fernández Miranda.* Editado por M.A. Querol y T. Chapa. Madrid, 1996 [*Complutum Extra* 6 (1)], pp. 471-476.

Hertlein, F.; *Die Juppitergigantensäulen.* Stuttgart, 1910.

Hild, F.; *Supplementum epigraphicum zu CIL III. Das pannonische Niederösterreich, Burgerland und Wien, 1902-1968.* Wien, 1968.

Hill, D.K.; "Le dieu au maillet de Vienne a la Walters Art Gallery de Baltimore", *Gallia* 11, 1953, pp. 205-224.

Horn, H.G.; *Die Römer in Nordrhein-Westfälen.* Stuttgart, 1987.

Howald, E. y E. Meyer; *Die Römische Schweiz. Texte und inschriften mit Übersetzung.* Zürich, 1941.

Hubert, H.; *Los Celtas y la Civilización Céltica*. Madrid, 1988 (1ª edición: 1932).

Hübner, E.; *Noticias Archeológicas de Portugal.* Lisboa, 1871.

Hupe, J.; "Studien zum Gott Merkur im römischen Gallien und Germanien", *TZ* 60, 1997, pp. 53-227.

Hurtado, R.; *Corpus provincial de inscripciones latinas. Cáceres.* Cáceres, 1977.

Iglesias, J.M.; "Miscelánea epigráfica", *Sautuola* 1, 1975, pp. 245-249.

— *Epigrafía cántabra.* Santander, 1976.

Iglesias, J.M. y A. Ruiz; *Epigrafía romana de Cantabria*. Bordeaux y Santander, 1998.

Iglesias, J.M. y J.L. Sánchez Abal, "Nuevas estelas romanas de la provincia de Cáceres", *AEA* 50-51, 1978, pp. 423-425.

Iglesias Gil, J.M.; "Genius Turgalensis", *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones religiosas en la Lusitania.* Cáceres, 1986, pp. 129-132.

Iraburu, J.M.; "Notas sobre varias piedras de Navarra", *CEEN* 7, 1975, pp. 83-91.

Jacobsthal, P.; "Celtic rock carvings in northern Italy and Yorkshire", *JRS* 28, 1938, pp. 65-69.

Jalhay, E.; "Epigrafía Amaiense. Contribuição para o estudo de Aramenha romana (concelho de Marvão)", *Brotéria* 45, 1947, pp. 615-633.

— "Lápides romanas dos arredores de Mação (Beira Baixa)", *Brotéria* 48, 1949, pp. 226-236.

Jimeno, A.; *Epigrafía romana de la provincia de Soria*. Soria, 1980.

Jimeno, R., E. Tobalina y J. Velaza; "Una nueva ara romana procedente de Ízcue (Navarra)", *Epigraphica* 60, 1998, pp. 290-294.

Joliffe, N.; "Dea Brigantia", *AJ* 98, 1941, pp. 36-61.

Jullian, C.; "Remarques sur la plus ancienne religion gauloise", *REA* 4, 1902, pp. 101-114.

— *Histoire de la Gaule*, vol. II. París, 1909.

— "L'inscription du dieu Cososus", *REA* 18, 1916, p. 213.

Keune, J.B.; "Sucellus", *RE* IV A-1, 1931, pp. 515-540.

Knapp, R.; *Latin inscriptions from Central Spain*. Berkeley y Los Angeles, 1992.

Kneissl, P.; "Zwei neue Götternamen aus den römischen Provinz Lusitania", *MDAI(M)* 14, 1973, pp. 198-201.

Krahe, H.; *Lingüística indoeuropea.* Madrid, 1964.

Krüger, E.; "Stier und Hirsch aus einem frührömischen Brandgrab von Kreuznach", *Germania* 23, 1939, pp. 251-262.

Kuiper, F.B.J.; "Some observations on Dumézil's theory", *Numen* 8, 1961, pp. 34-45.

Laguerre, G.; "Inscriptions antiques de Nice-Cimiez (*Cemelenum*, *ager Cemelenensis*)", París, 1975.

Lambrechts, P.; *Contributions à l´étude des divinités celtiques.* Brugge, 1942.

— "La colonne du dieu-cavalier au géant et le culte des sources en Gaule", *Latomus* 8, 1949, pp. 145-158.

Lambrino, S.; "Le dieu Lusitanien Endovellicus", *BEPIF* 14, 1951, pp. 93-146.

— "La deése Coventina de Parga (Galice)", *RFFL* 18, 1953, pp. 74-87.

— "Les inscriptions latines inédites do Musée Leite de Vasconcelos", *AP* (2ª serie) 3, 1956, pp. 5-74.

— "La déesse celtique Trebaruna", *BEPIF* 20, 1957, pp. 87-109.

— "Les Germains en Lusitanie", *Actas e Memórias do I Congresso Nacional de Arqueología.* Lisboa, 1959, pp. 477-491.

— "Sur certaines divinités du nord-ouest de la Péninsule Ibérique", *Arquivo de Beja* 20-21, 1963-64, pp. 125-130.

— "Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien", en *Les empereurs romains d´Espagne.* París, 1965, pp. 223-242.

Lantier, R.; "Recherches archéologiques en Gaule en 1939", *Gallia* 1, 1943, pp. 189-237.

Larson, G.J.; "Introduction: The study of Mythology and Comparative Mythology", *Myth in Indo-European Antiquity*. Editado por G.J. Larson. Berkeley, Los Angeles, London, 1974, pp. 1-16.

Leitão, M.; "Contributo para o estudo das divindades indígenas da Beira Baixa no período Romano - Duas novas aras", *Trebaruna* 1, 1981, pp. 51-58.

Le Gall, J.; *Alesia. Archeologie et Histoire*. Poitiers, 1980.

Le Roux, F.; "Le Dieu Druide et le Druida divin", *Ogam* 12, 1960, pp. 349-382.

— "Taranis. Dieu celtique du ciel et de l'orage", *Ogam* 11, 1959, pp. 307-324.

Le Roux, F. y J. Guyonvarc´h; *A civilização celta.* Sintra, 1993. (1ª edición: *La civilisation celtique*. Rennes, 1990).

Le Roux, P.; "*Vicus* et *castellum* en Lusitanie sous l´empire", *SHHA* 10-11, 1992-1993, pp. 151-160.

— "Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous l'Empire", en *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine*. *(Melanges M. Le Glay)*. Bruxelles, 1994, pp. 560-567.

Le Roux, P. y A. Tranoy, "Rome et les indigènes dans le Nord-Ouest de la péninsule ibérique. Problèmes d'épigraphie et d' histoire", *MCV* 9, 1973, pp. 177-231.

— "Notes d´epigraphie romaine de Galice", *CEG* 28, 1973, pp. 221-234.

— "Contribution a l´etude des regions rurales del Nor-ouest hispanique au Haut-Empire: deux inscriptions de Penafiel", *III Congresso Nacional de Arqueología* (vol. 1). Porto, 1974, pp. 249-257.

— "Problemes epigráphiques de la provincia d'Orense", *BAur.* 5, 1975, pp. 271-279.

Leitão, M.; "Contributo para o estudo das divindades indígenas da Beira Baixa no periodo romano - duas novas aras", *Trebaruna* 1, 1981, pp. 51-58.

Leitão, M. y L. Barata; "Inscriçoes romanas de Bemposta - Penamacor (Beira Baixa)", *TAEP* 23.4, 1980, pp. 627-634.

Lemos, F. y J. d´Encarnação, "Ara dedicada a Bandu Vordeaeco", *FE* 40, 1992, nº 179.

Leunissen, P.M.M.; "Römische Götternamen und einheimische religion der provinz Germania Superior", *FBW* 10, 1985, pp. 155-195.

Linckenheld, E.; "Sucellus et Nantosuelta", *RHR* 99, 1929, pp. 40-92.

Lincoln, B.; *Death, war and sacrifice. Studies in ideology and practice.* Chicago, 1991.

Linduff, K.M.; "Epona. A celt among the romans", *Latomus* 38.4, 1979, pp. 817-837.

Littleton, G.J.S.; "The *kingship in heaven* Theme", en *Myth and law among the Indo-europeans*. Ed. Por J. Puhvel, Berkeley, Los Angeles, London, 1970, pp. 83-121.

— *The new comparative mythology. An anthropological asessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley, Los Angeles, London, 1982.

Longnon, A.; *Les noms de lieu de la France; leur ogigine, leur signification, leurs transformations*. París, 1968.

López Cuevillas, F. y R. de Serpa Pinto; "Estudios sobre a edade do Ferro no noroeste da Península. A relixión", *ASEG* 6, 1933-34, 309-317.

López Cuevillas, F.; *La civilización céltica en Galicia.* Madrid, 1989 (1ª edición: 1953).

López de Ayala, J.; *Catálogo monumental de la provincia de Toledo*. Toledo, 1959.

Lorenzo, J. y F. Bouza; "Inscripciones romanas votivas de la provincia de Orense", *CEG* 20, 1965, p. 127ss.

Lorrio, A.; "Los Celtíberos: análisis arqueológico de un proceso de etnogénesis", *Actas do Congresso de proto-história europeia. Revista de Guimarães,* volumen especial nº 1. Guimarães, 1999, pp. 297-319.

Lorrio, A; *La Celtiberia Meridional.* En prensa.

Losada, H. y R. Donoso; *Excavaciones en Segobriga*. Madrid, 1965 [*EAE* nº 43].

Loth, J.; "Le dieu Lug, la terre mère et les Lugoves", *RA* (4ª ser.) 24, 1914, pp. 205-230.

Lourenço Fontes, A.; "Culto ao deus Larouco, Júpiter e Ategina", *Rev. Guim*. extraord. *Actas do sem. Arq. do NW peninsular*. Vol III, 1980, pp. 5-25.

Lüders, H.; *Varuna I. Varuna und die Wasser*. Göttingen, 1951.

Luengo, J.M.; "Excavaciones arqueológicas en el castro, y su necrópolis, de Meirás (La Coruña)", *Informes y Memorias de la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas*, nº 23. Madrid, 1950.

Mac Cana, P.; *Celtic mythology*. Feltham, 1983 (1ª edición, 1968).

Madruga, J.V. y J. Salas; "A propósito de teónimos indígenas en el Conventus Emeritensis", *ETF* serie II, 8, 1995, pp. 331-355.

Maier, B.; *Dictionary of celtic religion and culture*. Rochester (New York), 1998.

Mangas, J.; "Nuevas inscripciones latinas de Salamanca y su provincia", *AEA* 44, 1971, pp. 127-136.

— "Nueva inscripción romana de Santibáñez (El Bierzo, León)", *MHA* 5, 1981, pp. 257-258.

— "Nueva inscripción romana de S. Esteban del Toral (El Bierzo, León)", *MHA* 5, 1981, pp. 259-261.

— "Dos inscripciones romanas inéditas de El Valle y Tedejo (El Bierzo, León)", *MHA* 5, 1981, pp. 263-265.

— "Nueva inscripción de S. Pedro Castañero (El Bierzo, León)", *MHA* 5, 1981, pp. 267-268.

Mangas, J. y J. Carrobles; "La ciudad de Talavera de la Reina en época romana", *Actas de las primeras jornadas de Talavera de la Reina y sus tierras.* Talavera de la Reina, 1992, pp. 95-113.

— "Nuevas inscripciones latinas de la provincia de Toledo, II", *MHA* 17, 1996, pp. 239-254.

Mangas, J. y M. Olano, "Nueva inscripción latina. Castella y Castellani del área astur", *Gerion* 13, 1995, pp. 339-347.

Mangas, J. y D. Plácido; *Avieno. Ora maritima. Descriptio orbis terrae phaenomena.* Madrid, 1994.

Mangas, J. y J. Vidal, "La dea Asturica", *SHHA* 2-3, 1984-85, pp. 305-314.

— "Nuevas inscripciones romanas de la provincia de León", *MHA* 8, 1987, pp. 191-199.

Mantas, V.; "A inscrição rupestre da Estação Luso-Romana de Mogueira (Resende)", *Rev.Guim.* 94, 1984, pp. 361-370.

— "Evergetismo e culto oficial: o constructor de templos *C. Cantius Modestinus*", *Religio deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía ("Culto y Sociedad en Occidente").* Sabadell, 1993, pp. 171-176.

Manzanares, J.; "Contribución a la epigrafía asturiana", *Archivum* 1, 1951, pp. 119-121.

Mañanes, T. "Dos inscripciones votivas de El Bierzo (León)", *Hant*. 9-10, 1979-80, pp. 190-195.

— *El Bierzo prerromano y romano.* León, 1981.

— *Epigrafía y numismática de Astorga romana y su entorno.* Salamanca, 1982.

Marco Simón, F.; "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar", *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez.* Zaragoza, 1986, pp. 731- 759.

— "La religiosidad en la Céltica hispana", en M. Almagro (Dir.): *Los Celtas: Hispania y Europa.* Madrid, 1993, pp. 477-512.

— "Nemedus Augustus", en Adiego, I.J., J. Siles y J. Velaza, *Studia palaeohispanica et indogermanica*

J. Untermann ab amicis hispanicis oblata. Barcelona, 1993, pp. 165-178.

— "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", en *Historia de las religiones de la Europa Antigua.* Madrid, 1994, pp. 313-400.

— "El bronce de Botorrita (cara b) como expresión de sinecismo politano", en F. Villar y F. Beltrán (eds.). Salamanca, 1997, pp. 269-280.

— "Deis Equeunu(bo)", en F. Villar y F. Beltrán (eds.). Salamanca, 1997, pp. 481-489.

Markale, J.; *Los Celtas y la civilización celta*. Madrid, 1992 (1ª edición: 1969).

Martín, T.; *Motivos extremeños.* Madrid, 1968.

Martínez Burgos, M.; *Catálogo del Museo de Burgos*. Burgos, 1935.

Martínez Salazar, A.; "Los Lucoves, dioses gallegos y celtibéricos", *BRAH* 56, 1910, 349-351.

Martínez Santa-Olalla, J.; "La Bureba romana", *Boletín de la Comisión Provincial de monumentos de Burgos* 3, 1924, pp. 247-256.

— "Antigüedades romanas de Poza de la Sal", *APM* 2-3, 1931-32, pp. 127-175.

Masdeu, J.; *Historia crítica de España y de la Cultura Española.* Madrid, 1783-1805.

Mattos, A; "Inventario das inscrições do Douro-Litoral", *Douro Litoral* 8, 1947, pp. 60-79.

Mayer, M. y J.A. Abásolo; "Inscripciones latinas", *La Cueva de la Griega de Pedraza (Segovia).* Coord. por M.A.Corchón. Zamora, 1997.

Mayer, M., G. Fabre e I. Rodá; "Panorama religioso del Vallés en época romana", en *La Religión Romana en Hispania* (*Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro, del CESIC*. Madrid, 1979). Madrid, 1981, pp. 135-139.

Mayer, M. e I. Rodá; "L'epigrafía a Catalunya, estat de la questió i darreres novetats", *Fonaments* 5, 1985, pp. 161-186.

Meid, W.; "La inscripción celtibérica de Peñalba de Villastar", *Kalathos* 13-14, 1993-95, pp. 347-353.

— *Celtiberian inscriptions*. Budapest, 1994.

— "Zur Botorrita-Inschrift", *Die Grösseren Altkeltischen Sprachdenkmäler*. *Akten des Kolloquiums Innsbruck, 29. April-3. Mai 1993.* Innsbruck, 1996, pp.146-148.

— "The interpretation of celtiberian inscriptions", en F. Villar y F. Beltrán eds.: *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana.* Salamanca, 1999, pp. 491-497.

Melena, J.L.; "Un ara votiva romana en El Gaitán, Cáceres", *Veleia* 1, 1984, pp. 233-259.

— "*Salama*, Jálama y la epigrafía latina del antiguo corregimiento", *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae.* Pamplona, 1985, pp. 475-530.

— "Notas de epigrafía romana de Extremadura I. Sobre un pretendido teónimo nuevo de Lusitania", *Veleia* 7, 1990, pp. 147-153.

Mélida, R.; *Catálogo Monumental de España. Provincia de Badajoz.* Madrid, 1926.

Menor, M.; "Otra ara al dios Tutela", *BAur.* 9, 1979, pp. 305-310.

Michelena, L.; "Reseña a J.M. Blázquez: Religiones Primitivas de Hispania", *Zephyrus* 12, 1961, pp. 197-202.

Millán, I.; "Conjeturas etimológicas sobre teónimos galaicos", *AEA* 38, 1965, pp. 50-54.

Monsalud, M.; "Nuevas inscripciones romanas de Extremadura", *BRAH* 37, 1900, pp. 322-325.

Monteagudo, L.; "De la Galicia romana. Ara de Parga dedicada a Convetina", *AEA* 20, 1947, pp. 68-74.

Montenegro, A., J.M. Solana, L. Sagredo y A. Lázaro; "Inscripciones inéditas de Barcina de los Montes (Burgos) y el nuevo dios indígena Vurovius", *Durius* 3, 1975, pp. 347-354.

Morales, A.; *Crónica general de España.* Madrid, 1791 (1ª edición: 1577).

Morán, C.; *Epigrafía romana de Salamanca y su provincia.* Salamanca, 1922.

— "Vestigios romanos y visigodos", *AEA* 56, 1944, pp. 240-251.

— *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1946.

Morestin, H.; "Inscriptions religieuses et pierres funeraires inédites ou peu connues de la provincia de Logroño", *AEA* 49, 1976, pp. 181-194.

Muñoz, J.; "El Jano de Candelario", *Zephyrus* 4, 1953, pp. 69-73.

Nagy, A.M.; "Sucellus", *LIMC* VII-1, 1994, pp. 820-823.

Naval, F.; "Nuevas inscripciones de Clunia", *BRAH* 49, 1906, pp. 407-411.

Navascués, J.M.; "Inscripciones hispano-romanas", *AEAA* 10, 1934, pp. 189-206.

Nesselhauf, H.; "Neue Inschriften aus dem römischen Germanien und den angrenzenden Gebieten", *BRGK* 27, 1937, pp. 51-134.

Nesselhauf, H. y H. Lieb, "Dritter Nachtrag zu CIL XIII. Inschriften aus den germanischen Provinzen und dem Treverergebiet", *BRGK* 40, 1959, pp. 120-229.

Noelke, P.; "Die Iupitersaülen und -pfeiler in der römischen Provinz Germania Inferior", *Die Iupitersaülen in den germanischen Provinzen.* Bonn-Köln, 1981, pp. 263-515.

Nunes, J.; “Materiais arqueológicos do concelho de Góis II. Nova ara dedicada a Ilurbeda”, *Arquivo Histórico de Góis* 5, Marzo de 1957, pp. 208-212.

Oaks, L.S.; “The Goddess Epona: concepts of sovereignty in a changing landscape”, *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. Editado por M. Henig y A. King. Oxford, 1986, pp. 77-83.

Olivares Pedreño, J.C.; “El dios indígena *Bandua* y el rito del Toro de San Marcos”, *Complutum* 8, 1997, 205-221.

— “El panteón religioso indígena en el área extremeña”, *HAnt.* 23, 1999a, pp. 97-118.

— “*Arentius, Arentia* y las divinidades indígenas masculinas de la región de *Egitania*”. *‘Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 4, 1999b, pp. 139-172.

— ”Dioses indígenas vinculados a núcleos de población en la Hispania romana”, *ETF* (serie II) 12, 1999c, pp. 325-350.

— “Teónimos indígenas masculinos del ámbito Lusitano-Galaico: un intento de síntesis”, *Actas do Congresso de proto-história europeia. Revista de Guimarães,* volumen especial nº 1. Guimarães, 1999d, pp. 277-296.

— “Los dioses indígenas en el noroeste de Portugal”, *Conimbriga* 39, 2000, pp. 53-83.

Oliveira, E.P.; “Noticias arqueológicas de Braga”, *Conimbriga* 24, 1985, pp. 5-83.

Olmsted, G.S.; *The Gods of the Celts and the indo-europeans*. Budapest, 1994.

Oosten, J.G.; *The war of the gods. The social code in Indo-European mythology.* London, 1985.

Osaba, B.; “Ultimas novedades arqueológicas de la provincia de Burgos“, *RABM* 75, 1968-72, pp. 567-582.

Palol, P. y Vilella, J.; *Clunia II. La epigrafía de Clunia*. Madrid, 1987 [*EAE* nº 150].

Parente, J.; “Subsidios inéditos para a Historia de Tres Minas”; *Actas do seminario de arqueologia do noroeste peninsular* (3), 1980, pp. 131-139.

Pascal, C.B.; *The cults of Cisalpine Gaul.* Bruxelles-Berchem, 1964.

Pedrero, R.; “Aproximación lingüística al teónimo lusitano-gallego Bandue/Bandi”, en F. Villar y F. Beltrán eds.: *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana.* Salamanca, 1999, pp. 535-543.

Penas, M.C.; “Los dioses de la montaña”, en J.C. Bermejo: *Mitología y mitos de la España prerromana* 2. Madrid, 1986, pp. 117-140.

Peralta, E.; *Los Cántabros antes de Roma*. Madrid, 2000.

Pereira, F.; “Ruinas de ruinas ou estudos igeditanos”, *AP* 14, 1909, pp. 174-197.

Pereira, F.; “Os deuses igeditanos Arentius e Revelanganitaecus”, *Boletim da Associação dos Archeologos Portuguezes* 13.1, 1913, pp. 1-15.

— “Nova ara do deus *Arentius* dos igeditanos”, *Revista de Arqueologia* 1, 1932, pp. 16-22, 60-64 y 86-92.

— “Hierologia de um povo da Lusitânia (o deus “Arentius”)”, *Memórias da Academia das Ciencias de Lisboa. Classe de Letras* 1, 1936, pp. 441-449.

Pereira, G.; “O Santuario de Endovellico”, *Revista Archeologica e Histórica* 3, 1889, pp. 145-149.

Pereira Menaut, G.; “Los castella y las comunidades de Gallaecia”, *Zephyrus* 34-35, 1982, pp. 249-267.

— *Corpus de inscripciones romanas de Galicia I (La Coruña).* Santiago de Compostela, 1994.

— “Reflexións en clave histórica sobre Monte Mozinho”, *Homenagem a C. A. Ferreira de Almeida I.* Penafiel, 1998, pp. 37-47.

Pereira Menaut, G. y C.A. Almeida, “A grande inscrição do penedo de Remeseiros, Vilar de Perdizes, Montalegre (*CIL* II 2476)”, *Arqueologia* (Porto) 4, 1981, pp. 142-145.

Pérez Alberti, A.; *Xeografía de Galicia.* A Coruña, 1982.

Pessoa, M.; “Novas inscrições no concelho de Castelo Branco”, *Revista de Arqueología* 1, 1932, pp. 119-129.

— “Ara inédita de Trebaruna”, *AP* 29, 1934, pp. 163-168.

Piernavieja, P.; “Denudator gimanasi u.s. Arescu”, *Anejos Gerion* 1, 1988, p. 359-379.

Pinho, J.; “A ara de Marecos”, *Penha Fidelis* 7, 1928, pp. 95-97 y 124-127.

Pinto, E.J.; “Património arqueológico da vila e freguesia de Canas de Senhorim”, *Canas de Senhorim. História e Património*. Canas de Senhorim, 1996, pp. 10-50.

Pirart, E.; “Mitología védica”, en A. Bernabé *et al.* eds.: *Mitología y religión del Oriente Antiguo III. Indoeuropeos.* Barcelona, 1998, pp. 351-509.

Pita, A., J. Magusto y N. Félix; *Levantamento arqueológico da área de influência da barragem de Povoa e Meadas –zona sul-*. Castelo da Vide, 1995.

Ponz, A.; *Viaje de España.* Madrid, 1947 (1ª edición: Madrid, 1784).

Portela, M.I.; “Los dioses Lares en la Hispania romana”, *Lucentum* 3, 1984, pp. 153-180.

Proença, F.; “Inscrições romanas de Castelo Branco”, *AP* 12, 1907, pp. 172-178.

— “O deus Arencio”, *Materiaes para o estudo das antiguidades Portuguezas* 1.3, 1910, pp. 63-67.

Prósper, B.; "El teónimo paleohispano *Trebarune*", *Veleia* 11, 1994, pp. 187-196.

— "Der althispanische Göttername *Ocrimirae*", *BN* 29, 1994-95, pp. 2-11.

— "Der althispanische Göttername *abne* und idg. **ab-* 'Wasser'", *BN* 32, 1997, pp. 271-279.

— "La divinidad paleo-hispana *Cossue/Coso* y el dios itálico *Consus*", *Aion* 19, 1997, pp. 267-302.

Quintero, P.; *Uclés. Excavaciones efectuadas en distintas épocas y noticia de algunas antigüedades*. Cádiz, 1913.

Rabeisen, E.; "Le sanctuaire d´Apollon Moritasgus à Alésia", en *Dieux Guérisseurs en Gaule romaine.* De. por Christian Landes. Lattes, 1992.

Rada y Delgado, J. y F. Fita; "Excursión arqueológica a las ruinas de Cabeza del Griego", *BRAH* 15, 1889, pp. 107-151.

Ramírez Sádaba, J.L.; "Teónimo y antropónimos nuevos en la provincia de Lusitania y zonas próximas",*Act. V Coloquio de Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica,* Salamanca, 1989, pp. 425-449.

Ramón, J.; "De epigrafía cacereña", *BRAH* 128, 1951, pp. 165-195.

Reinach, S.; "Nouvelles archéologiques et correspondance", *RA* (3), 25, 1894, pp. 373-375.

— *Cultes, Mythes et Religions* (tomo III). París, 1913.

Renou, L.; *Anthologie sanskrite. Textes de l'Inde ancienne traduits du sanskrit.* París, 1961.

Ribeiro, J.; "Duas inscrições inéditasdo Museu de Castelo Branco", *Conimbriga*, 15, 1976, pp. 135-138.

— "Estudos histórico-epigráficos em torno da figura de L. Julius Maelo Caudicus", *Sintria* I-II, 1982-83, pp. 151-476.

— "O teónimo *Vasegus*", *Conimbriga* 28, 1989, pp. 121-156.

Rivas, J.C.; "Nuevas aras romanas orensanas y rectificaciones interpretarivas en torno a otros epígrafes galaico-romanos ya conocidos", *BAur.* 3, 1973, pp. 57-96.

— "Sobre la identidad de la supuesta ara romana de las "Tricivitas", *BAur.* 13, 1983, pp. 75-98.

— "Nueva aportación al panteón galaico-romano: Ariounis Mincosegaeigis", *BAur.* 18-19, 1988-89, pp. 95-102.

— "Un error epigráfico histórico: el supuesto dios galaico-romano Banduaetobrigus", *CEG* 39, 1991, pp. 35-48.

— "Consideraciones sobre la religión galaico-romna. Desmitificación de supuestos mitos", *Baur.* 23, 1993, pp. 21-70.

— "Puntualizaciones a unas Fontes Epigráficas", *BAur.* 27, 1998, pp. 247-272.

Rivero, C.; *Lapidario del Museo Arqueológico Nacional*. Valladolid, 1933.

Rivet, A.L.F. y C. Smith, *The place-names of Roman Britain*. London, 1979.

Rocha, A.; "Ara luso-romana consagrada ao deus Arencio", *Boletim da Sociedade Archeologica Santos Rocha* 1, 1909, pp. 289-290.

Rodrigues, A.V.; "Incrição tipo «porcom» e aras anepígrafes do Cabeço das Fráguas (Guarda)", *Humanitas* 11-12, 1959-1960, pp. 71-75.

Rodrigues, M.A.G.C.; *Ferro. Cova da Beira.* Braga, 1982.

Rodrigues, M.L.; "Inscrições romanas do Museu Machado de Castro", *Humanitas* 11-12, 1959-60, pp. 112-132.

Rodríguez, J.; "La Vettonia. Monumentos é inscripciones romanas", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid* 5, 1878, pp. 146-147.

Rodríguez Colmenero, A.; "Los Interamnici delConvento Jurídico Bracaraugustano y su dios indígena Toroiogombicteco", *HAnt.* 3, 1973, pp. 407-416.

— "Epígrafes inéditos de tierras orensanas", *Durius* 1, 1973, pp. 361-366.

— "Cuenca romana. Contribución al estudio epigráfico II", *Lucentum* 2, 1983, pp. 319-330.

— "Un importante grupo de nuevos teónimos galaicos", *Veleia* 2-3, 1987, pp. 327-354.

— *Aquae Flaviae I. Fontes epigráficas*. Chaves, 1987.

— *Corpus-catálogo de inscripciones romanas rupestres de época romana del cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*. Anejo nº 1 de Larocuo; La Coruña, 1993.

— *Aquae Flaviae I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior* (2ª ed.). Chaves, 1997.

— *O Santuario rupestre galaico-romano de Panóias (Vila-Real, Portugal)*. Vila-Real, 1999.

Rodríguez Colmenero, A. y A. Lourenço; "El culto a los montes entre los galaico-romanos"; *Actas do sem. de arq. do Noroeste peninsular*, vol. 3, pp. 21-35. Guimarães, 1980.

Rodríguez González, X.; "Nueva aportación al panteón galaico-romano: Lari Ocaelaego", *BAur.* 20-21, 1990-1991, pp. 204-209.

— "Una dedicación a Reue en el entorno de Las Burgas (Ourense), y su significado en el contexto arqueológico", *BAur.* 25, 1997, pp. 51-60.

Rodríguez González, X. y A. Seara; "Localización del ara nº 2597 del C.I.L. II y nuevos epígrafes en la provincia de Orense", *BAur.* 13, 1983, pp. 23-29.

Rodríguez Hernández, J.; "Dos nuevas aras en Coria a dos divinidades gemelas", *Zephyrus* 17, 1966, pp. 121-132.

Rosco, J. y L. Téllez, "¿Lacipea ubicada?", *Primeras jornadas sobre manifestaciones religiosas en Lusitania.* Cáceres, 1986, pp. 133-134.

Roso de Luna, M.; "Nuevas inscripciones romanas de la región norbense", *BRAH* 44, 1904, pp. 113-137.

— "El Bierzo. Nuevas lápidas romanas", *BRAH* 60, 1912, pp. 499-506.

Ross, A.; "The horned god of the Brigantes", *Archaeologia Aeliana* 39, 1961, pp. 63-85.

— *The pagan Celts.* London, 1986 (1ª edición, 1970).

Rubio, J.; "Nuevas inscripciones romanas", *Zephyrus* 6, 1955, pp. 295-299.

Rueda, G.; "Un nuevo teónimo en Lusitania", *Gerión* 6, 1988, pp. 273-275.

Sáenz de Buruaga, A.; "Referencias al culto precristiano del monte Bilibio (La Rioja)", *BROCAR* 18, 1994, pp. 87-118.

Sagredo, L. y L. Hernández; "Los testimonios epigráficos de Lug en Hispania", *MHA* 17, 1996, pp. 179-201.

Sagredo, L. y S. Crespo; *Epigrafía romana de la provincia de Palencia*. Palencia, 1978.

Sainero, R.; *Dicionario Akal de mitología celta.* Madrid, 1999.

Salas, J. y J. Burgaleta, "Miraro Samaco Adualio, una nueva divinidad vettona", *ETF* (serie II) 9, 1996, 281-288.

Salas, J., J. Esteban y G Rueda; "Bandia Apolosegus, una divinidad de culto local en la zona de Brozas, Cáceres (Nuevas aportaciones epigráficas)", *HAnt.* 13, 1986-1989, pp. 9-17.

Salas, J. y S. Haba, "Nuevas aportaciones a la epigrafía romana de Extremadura", *Veleia* 4, 1987, pp. 127-133.

Salas, J., J.A. Redondo y J.L. Sánchez; "Un sincretismo religioso en la Península Ibérica: Júpiter Solutorio Eaeco", *Norba* 4, 1983, pp. 243-260.

Salinas, M.; "La religión indígena del Oeste de la Meseta: los Vettones", *SZ* 3, 1982, pp. 325-340.

— "La religión de los celtíberos (I)", *SHHA* 2-3, 1984-85, pp. 81-102.

— "Las ciudades romanas de Lusitania oriental: su papel en la transformación del territorio y la sociedad indígena", en *Les villes de Lusitanie Romaine. Hiérarchies et territoires.* París, 1990, pp. 255-263.

— "Los teónimos indígenas con la mención *deus, -a* en la epigrafía hispana", *Conimbriga* 34, 1995, pp. 129-146.

Sampaio, R. C.; "Bracara Augusta. Notas para a sua historia e arqueología", *Lucerna* 3, 1963, pp. 260-267.

Santos, L., P. Le Roux y A. Tranoy, "Inscriçoes romanas do Museu Pio XII em Braga", *Bracara Augusta* 37, 1983, pp. 183-305.

Sarmento, F. Martins; "Para o panteao lusitano"; *Dispersos*. Coimbra, 1933, pp. 297-308.

— "Inscriçoes inéditas", *Dispersos.* Coimbra, 1933, pp. 175-180.

Sayans, M.; *Artes y pueblos de la Alta Extremadura.* Plasencia, 1957.

Sayas Abengochea, J.J.; "El territorio aquitano entre la asimilación romana y el mantenimiento de su especificidad", *2º Congreso General de Historia de Navarra. Príncipe de Viana*, anejo 14, 1992, pp. 153-180.

Scheid, J.; "Épigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule", *MEFR* 104, 1992, pp. 25-40.

— "Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales", en *Cités, Municipes, Colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, edit. por M. Dondin-Payre et M.T. Raepsaet-Charlier. París, 1999, pp. 381-423.

Schillinger-Häfele, U.; "Vierter nachtrag zu CIL XIII und zweiter Nachtrag zu Fr. Vollmer, Inscriptiones Baivariae Romanae. Inschriften aus dem deutschen Anteil der germanischen Provinzen und des Treverer gebietes sowie Rätiens und Noricums", *BRGK* 58, 1977, pp. 447-603.

Schwerteck, H.; "Zur deutung der grossen Felsinschrift von Peñalba de Villastar", *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica.* Salamanca, 1976, pp. 185-196.

Seguido, M.; "El culto a Venus en el cerro de San Vicente (Toledo)", *MHA* 10, 1989, pp. 141-150.

Sergent, B.; *Lug et Apollon*. Bruxelles, 1995.

— *Les Indo-Europeans. Histoire, langues, mythes*. París, 1995 (b).

Sevilla Rodríguez, M.; "Posibles vestigios toponímicos de cultos célticos en el Norte de la Península Ibérica", *MHA* 3, 1979, pp. 261-271.

Silva, A.V.; *Epigrafía de Olisipo. Subsidios para a Historia da Lisboa Romana*. Lisboa, 1944.

Silva, J.C.; "Inscrição votiva de Mouriscas, Abrantes (Conventus Scallabitanus)", *FE* 1, 1982, nº 2.

Silva, J.C. y J. d'Encarnação; "Catálogo da epigrafía romana de Abrantes", *Abrantes* 1, 1982, pp. 21-38.

Sjoestedt, M.L.; *Gods and Heroes of the Celts*. London, 1949 (1ª edición: *Dieux et Heros des Celtes*. París, 1940)

Solana, J.M.; "Precisiones sobre la pátera argéntea de Otañes", *Durius* 5, 1977, pp. 139-145.

— "Precisiones al ara de Alba de Tormes", *Durius* 5, 1977, p. 393.

Solana, J.M., L. Sagredo y L. Hernández, "Epigrafía y numismática de Atapuerca, Burgos", *HAnt.* 19, 1995, 191-203.

Solana, J.M. y L. Sastre; "Nueva aportación para el estudio de la teonimia de la Hispania romana: el ara de Alba de Tormes", *Durius* 4, 1976, pp. 57-60.

Solana, J.M. y J.L. Uribarri; "Nuevos datos para el estudio demográfico y teonímico de la Hispania Romana", *Durius* 2, 1974, pp. 259-262.

Sopeña, G.; *Etica y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza, 1995.

Sousa, A.; "Vila da Feira Lusitano-Romana", *Douro Litoral* 8, 1947, pp. 52-59.

Speidel, M.P., y A. Dimitrova-Milceva, "The cult of the Genii in the Roman Army and a New Military Deity", *ANRW* II-16.2, 1978, pp. 1543-1551.

Spickermann, W.; *"Mulieres ex voto". Untersuchungen zur Götterverehrung von Frauen im römischen Gallien, Germanien und Rätien (1.-3. Jahrhundert n. Chr.).* Bochum, 1994.

Stylow, A.U.; "Nuevo testimonio emeritense de *Ataecina*", *Revista de Estudios Extremeños* 53, 1997.

Taboada. J.; "Ara romana de Villaza (Verín)", *Bol. Mus. Arq. Orense* 5, 1949, pp. 55 ss.

— "Epigrafía romana da região espanhola do Támega", *Rev. Guim.* 62, 1952, pp. 286-298.

Taracena, B.; *Carta arqueológica de España. Soria*. Soria, 1941.

Taracena, B. y L. Vázquez de Parga, "Excavaciones en Navarra", *PV* 25, 1946, pp. 413-469.

Távora e Abreu, T.; *Notícias Geográficas e Históricas da Provincia de Trás-os-Montes*. 1722-23 (fp. 221). Manuscrito, Biblioteca Nacional. Lisboa.

Teixeira, C.; "Subsidios para o estudo da arqueología bracarense. A fonte do ídolo e o culto de Nabia", *Prisma* 2.1, 1938, pp. 145-153.

Thévenot, E.; *Divinités et sanctuaires de la Gaule.* París, 1968.

— *Sur les traces des Mars celtiques (entre Loire et Mont-Blanc).* Brugge, 1955.

Tobalina, E. y R. Jimeno, "Ara romana de Irujo (Guesálaz)", *PV* 215, 1998, pp. 617-623.

Tomé, M.L.; "Uma inscrição votiva de Santa Eufémia (Pinhel)", *FE* 5, 1983, nº 17.

Toutain, J.; *Les cultes paiens dans l´empire romain.* París, 1967 (1ª ed., 1917-18).

Tovar, A.; *Estudios sobre las primitivas lenguas hispanas.* Buenos Aires, 1949.

— "La inscripción grande de Peñalba de Villastar y la lengua celtibérica", *Empuries* 17-19, 1955-56, pp. 159-168.

— "Las inscripciones celtibéricas de Peñalba de Villastar", *Emerita* 27, 1959, pp. 349-365.

— "L´inscription du Cabeço das Fráguas et la langue des lusitaniens", *EC* 11, 1966-67, pp. 254-268.

— "Las inscripciones de Botorrita y de Peñalba de Villastar y los límites orientales de los celtíberos", *HAnt.* 3, 1973, pp. 367-405.

— "The God *Lugus* in Spain", *BBCS* 29, 1982, pp. 591-599.

— *Iberische Landeskunde*, 3. *Tarraconensis*. Baden-Baden, 1989.

Tranoy, A.; "A propos des *Callaeci* de Pline: Epigraphie et Peuplement", *Bracara Augusta* 31, 1977, pp. 225-233.

— *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Iberique dans l´antiquité*. París, 1981.

— "Enigmes epigráphiques et nouveaux cultes indigènes dans le conventus de Braga", *Rev. Guim.* 94, 1984, pp. 443-449.

— "L´organisation urbaine dans le *conventus Scallabitanus"*, en *Les villes de Lusitanie Romaine*. *Hiérarchies et territoires.* París, 1990, pp. 11-20.

Untermann, J.; "Misceláneas epigráfico-linguísticas", *AEA* 38, 1965, pp. 8-25.

— "Reseña a J.M. Blázquez (1962)", *BN* (Neue Folge) 2, 1967, pp. 192-198.

— "Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas", *Actas del III Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas.* Salamanca, 1985, pp. 343-363.

— "Epigrafía indígena y romanización en la Celtiberia", *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*. Edit. por F. Beltrán. Zaragoza, 1995, pp. 197-208.

— "La frontera entre las lenguas ibérica y celtibérica en las provincias actuales de Zaragoza y Teruel", *Homejaje a Purificación Atrián*. Teruel, 1996, pp. 177-189.

Untermann, J.; *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*. Wiesbaden, 1997.

Urbina, D.; "Ataecina y Urilouco. Dos divinidades indígenas en Talavera de la Reina", *Minius* 2-3, 1993-1995, pp. 29-51.

Valente, J.P., J.C. Oliveira y M. dos Santos; "Ara votiva de Mértola (conventus Pacensis)", *FE* 1, 1982, nº 1.

Van Andringa, W.; "Prêtrises et cités dans les Trois Gaules et les Germanies au Haut Empire", en *Cités, Municipes, Colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain.* Edit. por M. Dondin-Payre y M.T. Raepsaet-Charlier, París, 1999, pp. 425-446.

Vasconcelos, J. L.; "Cultos luso-romanos em Igeditania. Duas inscrições ineditas", *AP* 1, 1895, pp. 225-232.

— "Antiguidades do Sul de Portugal", *AP* 5, 1900, pp. 330-334.

— *Religioes da Lusitania* II y III. Lisboa, 1905 y 1913.

— "Um deus Igeditano", *AP* 14, 1909, pp. 243-245.

— "Por Tras-os-Montes", *AP* 22, 1917, pp. 16-17.

— "Inscrições lusitano-romanas do Museu Etnológico", *Revista de Arqueología* 2, 1934, pp. 193-195.

Vaz, J.L.; "Inscriçoes romanas do museu do Fundão" *Conimbriga* 16, 1977, pp. 5-31.

— "Inscriçoes romanas do Museu do Fundão. Adenda", *Conimbriga* 17, 1978, pp. 60-61.

— "Tres inscrições romanas da Beira Alta", *Beira Alta* 38, 1979, pp. 545-553.

— "A estrada do bispo Alves Martins - velha estrada romana?", *Beira Alta* 41, 1982, pp. 783-786.

— "Crouga. Uma divindade indígena", *Beira Alta* 43.4, 1984, pp. 557-562.

— "Canas de Senhorim e Carvalhal Redondo. Epigrafia e romanização", *Portugalia* (n.s.) 8, 1987, pp. 63-66.

— "A pervivencia da teonímia indígena na toponimia actual da região de Viseu", *Actas I colóquio Arqueologico de Viseu*. Viseu, 1989, pp. 321-335.

— "Ara votiva de Canas de Senhorim", *FE* 31, 1989, nº 138.

— "Fragmento de ara do Museu de Grao Vasco (Viseu)", *FE* 31, 1989, nº 140.

— "Ara votiva a Albucelaincus", *FE* 35, 1990, nº 157.

— "Ex-voto de Valerius Placedus", *FE* 35, 1990, nº 158.

— *A civitas de Viseu. Espaço e sociedade*. Viseu, 1993.

Vázquez y Hoys, A.M.; *La religión romana en Hispania. Fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas* (5 tomos). Madrid, 1982.

Vázquez Saco, F. y M. Vázquez Seijas; *Inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Lugo.* Santiago de Compostela, 1954.

Vega, J.R.; "Epigrafía del museo de Santander", *Sautuola* 1, 1975, pp. 215-244.

Velaza, J.; "El teónimo de las inscripciones de Barbarín (Navarra): problemas epigráficos y de interpretación", *PV* 53, 1992, pp. 365-369.

Vendryes, J.; *La religion des Celtes.* París, 1948.

Vereno, M.; "On the Relations of Dúmezilian Comparative Indo-European Mythology to History of Religions in General", *Myth in Indo-European Antiquity*. Editado por G.J. Larson. Berkeley, Los Angeles, London, 1974, pp. 181-190.

Villar, F.; *Himnos védicos*. Madrid, 1975.

Villar, F.; "Le locatif celtibérique et le caractère tardif de la langue celtique dans l'inscription de Peñalb de Villastar", *ZCP* 44, 1991, pp. 56-66.

— "Un elemento de la religiosidad indoeuropea: Trebarune, Toudopalandigae, Trebopala, Pales, Vispála", *Kalathos* 13-14, 1993-95, pp. 355-388.

— "*Marandigui.* Un nuevo epíteto de la divinidad lusitana *Reue*", *BN* 29-30, 1994-95, pp. 247-255.

— "El teónimo lusitano *Reue* y sus epítetos", *Die Größeren altkeltischen Sprachdenkmäler. Akten des Dolloquiums Innsbruck 1993. Insbrucker Beiträge fur Kulturwissenschaft*. Innsbruck, 1995, pp. 160-211.

Villar, F. y F. Beltrán (eds.); *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana. Actas del VII coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Zaragoza, 1997)*. Salamanca, 1997.

Villariño, M.; "Hallazgo de inscripciones latinas en Espinosa de Henares (Guadalajara)", *WAH* 7, 1980, pp. 217-221.

Vives, J.; *Inscripciones latinas de la España romana.* Barcelona, 1971 (*ILER).*

Vries, J. de; *La religion des celtes.* París, 1963.

VV.AA.; *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale* (vol. II y VII). Roma, 1959 y 1966.

Walser, G.; *Römische Inschriften in der Schweiz.* Bern, 1980.

Webster, G.; *The British Celts and their gods under Rome.* London, 1986.

Whatmough, J.; *The dialects of ancient Gaul*. Cambridge- Massachussets, 1970.

Wightman, E.M.; *Gallia Belgica.* London, 1985.

Wuilleumier, P.; "Gobelet en argent de Lyon", *RA* (6), 8, 1936, pp. 46-53.

— *Inscriptions Latines des Trois Gaules (France).* París, 1984 (*ILTG*).

Zwicker, J.; *Fontes historiae religionis Celticae.* Berlín, 1904.

ÍNDICES

ÍNDICE DE TEÓNIMOS Y EPÍTETOS

ÍNDICE TOPONÍMICO